اسفار اربعہ

حصہ اول

جلد دوم

اسفار اربعہ 1943

OSMANIA UNIVERSITY
جامعہ عثمانیہ

سلسلۂ نصاب تعلیم جامعۂ عثمانیہ

اسفار اربعہ

حصۂ اول

جلد دوم

تالیف

صدر الدین شیرازیؒ

ترجمہ

مولوی سید مناظر احسن صاحب گیلانی

صدر شعبۂ دینیات جامعۂ عثمانیہ سرکار عالی

۱۳۶۰ھ — ۱۳۵۱ف — ۱۹۴۲ء

دارالطبع جامعۂ عثمانیہ سرکار عالی حیدرآباد دکن

فہرست مضامین

اسفار اربعہ حصۂ اوّل

(جلد دوم)

مضمون | صفحات

مضمون	صفحات

مضمون | صفحات

مضمون صفحات

صفحات　　مضمون

مضمون صفحات

مضمون صفحات

مضمون صفحات

فصل: حکماء کا جو یہ دعویٰ ہے کہ علم عرض ہے، اس فصل میں اسی کی تحقیق اور تنقید کی جائے گی۔ فصل: عاقل کے جوہر کا معقول کے ساتھ متحد ہو جانا ہی تعقل کی اصل حقیقت اور یہی اس کی صحیح تعبیر ہے، اس فصل میں اسی دعوے کو ثابت کرنے کی کوشش کی جائے گی۔ فصل: عاقل اور معقول یا عالم و معلوم کے نظریے کی مزید تشریح و توضیح اور پر زور تائید و تاکید اس فصل میں کی جائے گی۔ فصل: نفس انسانی عقل فعال کے ساتھ متحد ہو کر ادراک اور تعقل کرتا ہے، متقدمین کے اس خیال اور نظریے پر اس فصل میں بحث کی جائے گی۔ فصل: علم کی تعریف اور اس کے جو معنی بعض متاخرین نے بیان کئے ہیں اس فصل میں تنقید کر کے اس کی کمزوری دکھائی جائے گی الخ۔ فصل: ایک ہی چیز اگر علم و عقل بھی ہو، تو اس سے خود اسی شے میں کثرت اور تعدد کا پیدا ہونا ضروری نہیں ہے الخ۔ فصل: شے اپنی ذات کی آپ عالم اور عاقل ہوتی ہے، اس کے متعلق اور جو متفرق شکوک و شبہات ہیں، فصل: ادراک اور علم کے جو مختلف اقسام ہیں، ان کی تفصیل اس فصل میں کی جائے گی۔ فصل: قوت عاقلہ متعدد اور کثیر امور کی توحید (یعنی ایک بنانے پر) یا کسی واحد امر کی تکثیر اور متعدد بنانے پر کس طرح قادر ہے۔ فصل: عقل و معقول یا علم و معلومات کے مختلف مدارج کی تفصیل اس فصل میں کی جائے گی۔ فصل: یہ ممکن ہے کہ آن واحد میں نفس چند مختلف چیزوں کا ادراک اور تعقل کرے۔ فصل: نفس باوجود بسیط اور غیر مرکب ہونے

مرحلۂ ششم

علّت و معلول کے بیان میں

یہ مرحلہ چند فصلوں پر حاوی ہوگا،

فصل

علّت کی تفسیر اور اس کی تقسیم

میں اس کی تقریر یوں کرتا ہوں، کہ علّت کے دو مفہوم ہیں ایسی چیز جس کے وجود سے کسی دوسری شئے کا وجود اور جس کے عدم سے اس دوسری شئے کا عدم لازم آئے، یہ علّت کے پہلے مفہوم کی تعبیر ہے، اور کبھی علّت اور سبب اس شئے کا نام ہوتا ہے، جس پر کسی چیز کا وجود اور ہونا موقوف ہو اور یہی علّت کا دوسرا مفہوم ہے اس بنیاد پر علّت کے معدوم ہونے سے معلول کا معدوم ہونا تو ضروری ہوگا، لیکن اس کے موجود ہونے سے معلول کا موجود ہونا ضروری نہ ہوگا اور اسی دوسرے مفہوم کے اعتبار سے علّت کی چند قسمیں پیدا ہوتی ہیں، یعنی اسی کی ایک قسم کا نام علّت تامہ ہے، پہلے مفہوم کی بنیاد پر علّت تامہ ہی پر صرف علّت کا اطلاق ہوتا ہے، اور دوسری قسم کو علّت غیر تامہ کہتے ہیں پھر یہ اس غیر تامہ علّت کی تقسیم صورۃ مادہ غایت فاعل کی طرف کی جاتی ہے اس مقام پر

بعضوں نے جو یہ دعویٰ کیا ہے کہ ان چار قسموں پر مطلق علّت کے لفظ کا اطلاق اشتراکی نوعیت کا ہے میرے نزدیک غلط ہے، خصوصاً جب یوں بیان کیا جاتا ہے، کہ علّت ہی فلاں فلاں قسموں کی شکل میں منقسم ہوتی ہے بلکہ واقعہ یہ ہے، کہ ان سب پر علّت کا اطلاق ثانی معنی کے اعتبار سے ہوتا ہے۔

لوگ بسا اوقات یوں بھی کہتے ہیں کہ علّت یا تو شئے کا جز ہوگی یا نہ ہوگی پھر جز کے متعلق دیکھنا چاہئے، کہ آیا شے اسی کی وجہ سے بالفعل اگر موجود ہوتی ہے، تو اس کا نام صورت ہے، اور اگر وہ ایسا جز ہے جس کی وجہ سے شئے کی صرف صلاحیت اور قوت حاصل ہوتی ہے، تو اس کا نام مادہ ہے، اور جز نہ ہونے کی صورت میں یہ دیکھنا چاہئے کہ شئے کا وجود اگر اسی کے لئے ہے، تو اس کو غایت کہتے ہیں اور اگر شئے کا حصول اس کے ذریعے سے ہوتا ہے تو اس کو فاعل کہتے ہیں، اور کبھی فاعل کی اصطلاح صرف اس چیز کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے، جس کے ذریعے سے اس شئے کا جو اس سے مباین اور جدا ہے بحیثیت مباین ہونے کے حصول ہوتا ہو، اور جس کے ذریعے سے شئے کا حصول ہوتا ہے وہ اگر شئے کے ساتھ مقارن اور متصل ہو، تو اس کو عنصر کہتے ہیں، اسی طرح مادّے کی علّت ہونے کے اعتبارات بھی مختلف ہیں یعنی جس سے شئے کا حصول ہو ایک اعتبار اس کا تو یہ ہے مثلاً جو عنصری نوع کا حال ہے اور دوسرا اعتبار اس کا یہ ہے، کہ جس میں شئے کا حصول ہو، مثلاً جو ہیئتوں کا حال ہے، بعض اوقات تو علّت مادی ہونے کے ان دونوں اعتباروں کو جمع کر دیا جاتا ہے کیونکہ استعداد و صلاحیت قوت و قابلیت کے بابت ان میں اشتراک ہوتا ہے اور اس بنیاد پر علّت کی چار ہی قسمیں باقی رہتی ہیں، اور کبھی ان دونوں اعتباروں کو علیحدہ کر لیا جاتا ہے اور اس بناء پر علّت کی پانچویں قسم پیدا ہو جاتی ہے، چونکہ صورت سے کبھی مادّے کی تقویم ہوتی ہے، اور کبھی صورت اور مادہ دونوں کے مجموعے سے تقویم حاصل ہوتی ہے اس لئے، تقویم کے ان دو مختلف اعتباروں کے لحاظ سے صورت کے بھی دو اعتبار ہیں، لیکن بہتر یہی ہے کہ پہلے اعتبار کو بجائے (صورت کے)، علّت فاعلی کی حیثیت عطا کر دی جائے،

اگرچہ فاعلیت ایک ایسے شریک کے ساتھ مکمل ہوتی ہے جو اس کے ساتھ متصل نہیں ہے، لیکن اس کی علیت کا بھی افادہ اسی سے ہوتا ہے اور اس کے ساتھی کی ہستی بھی اسی سے قائم ہوتی ہے (یہ بات ذرا پیچیدہ سی معلوم ہوتی ہے لیکن جہاں مادے اور صورت کے باہمی تلازم کی کیفیت بیان کی جائے گی وہاں تم پر یہ بات واضح ہو جائے گی، الغرض صورت اگرچہ مادے ہی کی صورت ہوتی ہے لیکن وہ مادے کی علت صوری نہیں ہوتی، بلکہ اس کی علت فاعلی ہوتی ہے اس تقریر سے اس خیال کی غلطی ثابت ہو گئی، جس کا اظہار بعضوں نے ان لفظوں میں کیا ہے کہ علت فاعلی کیلئے غیر مقارن (یعنی جدا) ہونا ضروری ہے، اور جس طرح فاعل کا یہ حال ہے یہی حال قابل کا بھی ہے، یعنی اس چیز کا جو قابل میں پائی جاتی ہو قابل مبدأ ہو، تو ایسی حالت میں قابل بھی صورۃ کا مبدأ نہیں ہوتا کیونکہ صورت تو قابل سے پہلے ہوتی ہے، پھر قابل اس کا مبدأ کیسے ہو سکتا ہے، بلکہ قابل دراصل اس عرض کا مبدأ ہوتا ہے جو اس میں پایا جاتا ہے اور یہ جو کہا گیا کہ صورت قابل سے پہلے ہوتی ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ قابل (مادے) کا بالفعل تقوم ابتداً صورت ہی سے ہوتا ہے، کیونکہ قابل خود اپنی ذات کے حساب سے تو صرف ایک بالقوی استعدادی امر ہوتا ہے، اور قاعدہ ہے کہ جس چیز کی حقیقت صرف بالقوۃ اور محض استعدادی ہو، بحیثیت بالقوہ اور استعدادی ہونے وہ کسی شئے کا مبدأ نہیں بن سکتی، ہاں کسی مرکب کی ماہیت کا، یا عرض کے وجود کا مبدأ اس وقت وہ بن سکتی ہے، جب صورت کے ذریعے سے اس کو قیام حاصل ہو جائے میرے اس بیان سے یہ امر بھی واضح ہو جاتا ہے، کہ مادہ ہو یا صورت ان میں ہر ایک اس شئے کی جو ان سے مرکب ہو، علت قریب اور علت بعید دو اعتباروں سے قرار پا سکتی ہے تفصیل اس اجمال کی یہ ہے، کہ صورت جب ایسی حقیقی صورت ہو، جس کا تقوم جوہر سے ہوا ہو تو وہ مادے کی بالفعل مقوم ہوتی ہے، اور مادہ ظاہر ہے کہ مرکب کی علت ہوتا ہے، پس اس اعتبار سے لازماً صورت بھی مرکب کے علت کی علت بن جائے گی، لیکن یہی صورت بایں حیثیت کہ وہ مرکب کا صوری جزء ہے اس اعتبار سے اسی مرکب کا

صوری جزء ہونا بھی اس کے لئے ضروری ہے اور اس لحاظ سے براہ راست بلا واسطے کے وہ مرکب کی صوری جزء ہوگی،

باقی رہا مادّہ تو جب مرکب کوئی صنفی ماہیت ہو، اور صورت اس کی عرضی ہیئت ہو، تو ایسی صورت میں مادّہ اس عرض کا جو صنفی مرکب کی علّت صوری ہے متقوم اور موضوع ہوگا، اور اب اس حیثیت سے مادہ مرکب کی علّت کی علت بن جائے گا، اور چونکہ مادہ اس مرکب کا جز بھی ہے اس لئے وہ اس کی علّت مادی بھی براہ راست بغیر کسی واسطے کے رہے گا، الحاصل مادہ اور صورت چونکہ اپنے معلول کے اجزا ہوتے ہیں اسی لئے یہ معلول کی قریبی علتیں سمجھی جاتی ہیں، اس لئے ان میں ایک کو علت مادی اور دوسری کو علت صوری کہتے ہیں، اور جب ان میں ہر ایک کو مرکب کی علت کی علت ہونے کا بھی مقام ملتا ہے، (تو اس لئے یہ اس کی بعیدی علتیں بھی ہوں گی)، لیکن مرکب کے ساتھ اس صورت میں ان کے تقویمی تعلق کی وہ نوعیت نہ ہوگی، جو بلا واسطہ علت ہونے کی صورت میں تھی، بلکہ مادہ جب بالواسطہ مرکب کی علّت ہوتا ہے، تو اس وقت وہ اس مرکب کی علت مادی باقی نہیں رہتا، اسی طرح صورت بھی بالواسطہ علت ہونے کی حیثیت میں مرکب کی علت صورت باقی نہیں رہتی،

فائدہ اب تم کو یہ معلوم ہونا چاہئے، کہ ان چاروں علّتوں میں باہم بکثرت رابطے، اور مناسبتیں ہیں، جن میں سے پہلی بات یہ ہے، کہ ایک اعتبار سے علّت فاعلی علت غائی کی سبب بن جاتی ہے یعنی فاعل ایک حیثیت سے غایت کا سبب قرار پاتا ہے آخر جب غایت کا وجود خارج میں فاعل ہی کے ذریعے سے ہوتا ہے، تو ایسا کیوں نہ ہوگا، اسی طرح غایت بھی ایک اعتبار سے فاعل کا سبب ہوتی ہے آخر فاعل جب غایت ہی کے لئے فعل کرتا ہے تو ایسا کیوں نہ ہوگا یہی وجہ ہے، کہ جب کسی سے پوچھا جاتا ہے کہ تم ورزش کیوں کرتے ہو، تو اس کے جواب میں وہ کہتا ہے "تاکہ میں تندرست ہو جاؤں" اور جب پوچھا جاتا ہے تم کیسے تندرست ہوئے تو جواب میں کہا جاتا ہے چونکہ میں نے ورزش کی، الغرض ورزش تندرستی وصحت کا

فاعلی سبب ہے اور تندرستی ورزش کا غائی سبب ہے، (یہاں واقعہ یہ ہوتا ہے) کہ فاعل غایت کی خارجی ماہیت کے وجود کی علت ہوتا ہے، نہ کہ غایت کے غایت بننے کا وہ سبب اور علت ہوتا ہے بخلاف غایت کے کہ وہ فاعل کے فاعل ہونے کی علت ہوتی ہے ان ہی باتوں میں سے یہ بھی ہے کہ مادے اور صورت میں بھی ہر ایک دوسرے کا سبب دو مختلف حیثیتوں کی بنیاد پر بن جاتا ہے، جس کی طرف اشارہ پہلے بھی کیا گیا ہے، اسی سلسلے کی ایک بات یہ بھی ہے، کہ ان علّتوں میں سے بعض دوسری علت کے ساتھ متحد ہوتی ہیں جس کی تفصیل آگے آتی ہے، یعنی یہ بیان کیا جائے گا کہ سب کا جو فاعل ہے وہی وجوداً وتعقلاً سب کی غایت بھی ہے"

بعض مقامات میں ان علتوں میں سے تین علتیں یعنی فاعل صورت غایت ایک ہی ماہیت ہوتی ہیں، مثلاً باپ میں اس کا مبدء ہوتا ہے کہ نطفے سے صورۃ آدمیہ کی پیدائش ہو اور یہ مبدء وہی صورت آدمیہ ہے نہ کہ اس کے سوا کوئی اور چیز، اور نطفے میں جس چیز کا حصول ہوگا وہ بھی بجز صورت آدمیہ کے اور کچھ نہیں ہے، اور یہی صورۃ آدمیہ وہ غایت ہے، جس کی طرف نطفے کی حرکت واقع ہوئی پھر جب وہی صورت مادے میں قائم ہو جاتی ہے، تو وہی انسانی نوع ہے، اس لحاظ سے یہی صورت آدمیہ صورت بھی ہے، اور اس اعتبار سے کہ نطفے میں ترکیب کا آغاز انسان ہی سے ہوتا ہے یعنی صورۃ انسانیہ سے ہوتا ہے اس لئے یہی صورت انسانی علت فاعلہ بھی ہے، اور نطفے کی تحریک بھی اسی پر (یعنی انسان کی صورۃ نوعیہ پر) منتہی ہوتی ہے اس لئے وہ غایت بھی ہے، پس صورت کی اسی وحدت کو جب مادے اور مرکب کے خیال سے تصور کیا جائے تو دو مختلف اعتباروں سے یہ صورت بھی ہوگی اور

لہ۔ صورت سے اس مقام پر مراد افراد و اشخاص کے خط و خال نہیں ہیں، بلکہ نوعی صورت مراد ہے، یعنی نوع انسانی کے وہ امتیازی صفات جو اس کو دوسرے انواع سے امتیاز بخشتے ہیں، اب ظاہر ہے کہ انسان سے چونکہ انسان ہی پیدا ہوتے ہیں اس لئے صورۃ انسانیہ فاعل بھی ہوئی غایت بھی ہوئی اور صورت بھی ہوئی۔

علت صوری بھی اور جب حرکت کو پیش نظر رکھکر اس کا خیال کیا جائے تو کبھی یہی علت فاعلہ ہوگی اور کبھی علت غائی یعنی آغاز حرکت کے اعتبار سے تو علت فاعلہ ہوگی اور یہ باپ کی صورت ہے اور انتہاء حرکت کی حیثیت سے علت غائی ہوگی، اور یہ بیٹے کی صورت ہے، جیسا کہ شفا میں اس کی تفصیل موجود ہے،

فصل

معلول کے وجود کے ساتھ علت کا وجود اور علت کے وجود کے ساتھ معلول کا وجود ضروری ہے

اس فصل میں در اصل ان ہی دو دعووں پر دلیل قائم کی جائے گی،

پہلے دعوے کی دلیل یہ ہے کہ معلول کی ذات کا چونکہ وجود اور عدم یعنی ہونا اور نہ ہونا دونوں ممکن ہوتا ہے، کیونکہ تم جان چکے ہو کہ وجوب اور امتناع ایسی کیفیتیں ہیں جو شے کو علت سے بے نیاز بنا دیتی ہیں پس ضرور ہوا کہ ممکن کے ایک پہلو اور طرف کو دوسرے پہلو اور طرف پر ترجیح بخشنے کے لئے کوئی مرجح ہو، اور ٹھیک اس وقت ہو جس وقت کہ یہ ترجیح حاصل ہو رہی ہو، ورنہ لازم آئے گا کہ ترجیح مرجح سے مستغنی اور بے نیاز ہو جائے، اس کے بعد اب یہ معلوم ہونا چاہیئے کہ وجود کا مرجح چونکہ کوئی عدمی امر نہیں ہو سکتا، اس لئے مرجح کے لئے وجود ہی ہونا ناگزیر ہوا، پس ثابت ہوا کہ (وجود و عدم میں سے) جس کسی کو رجحان حاصل ہو جائے ٹھیک اس رجحان کے وقت مرجح کا وجود پایا جائے، اور یہی ہمارا دعوی تھا،

اور دوسرے دعوے کی دلیل کے متعلق پختہ کاروں کا بیان یہ ہے کہ واجب الوجود جب کسی غیر کے وجود کو ترجیح عطا فرماتا ہے، تو یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ واجب کی جانب سے یہ ترجیح جو حاصل ہوئی، یہ کس کا نتیجہ ہے آیا اس کی مخصوص ذات کا یہ اثر ہے، یعنی واجب کی ذات ہی اپنے سوا تمام دوسری چیزوں کے وجود کو ترجیح عطا کرتی ہے اگر واقعۃً یہ صورت مانی جائے تو اس وقت ممکن کی ذات پر صرف واجب کی ذات ہی کو تقدم حاصل ہوگا، یا واجب کی ذات کا نہیں بلکہ یہ اثر کسی ایسے امر کا ہے، جو واجب کی ذات کو لازم ہے مثلاً خدا کی کسی صفت کے متعلق فرض کیا جائے کہ ممکنات کو اسی کے ذریعے ترجیح حاصل

ہوتی ہے، جیسا کہ عوام الناس خیال کرتے ہیں، کہ حق تعالیٰ کو کچھ صفات ثابت ہیں جن کا وجود واجب ہے، بہرحال اس شق پر بھی مرجح کا وجود دائمی ہوگا، پس ترجیح کا بھی دوامی ہونا ضرور ہوا،

کیونکہ اگر واجب کا وجود بھی پایا جائے اور اس کے وہ صفات جو دوامًا اس کے لئے لازم ہیں وہ بھی پائے جائیں، لیکن جس شئے کو ترجیح حاصل ہوئی ہے وہ نہ پائی جائے، تو واجب الوجود کا ممکنات کے وجود میں اس طور پر موثر ہونا باطل ہوجاتا ہے، کہ کسی غیر پر اس کی تاثیر موقوف نہیں ہے، کیونکہ تاثیر کرنے والی شئے جس اعتبار سے تاثیر کرتی ہے، یعنی موثر بحیثیت موثر ہونے کے جس وقت پایا جائے گا، تو دو حال سے خالی نہیں ہے اثر کا ظہور و صدور اس سے ممکن ہوگا، یا ضروری و واجب ہوگا اگر ممکن ہوگا تو امکان کو ضرورت و وجوب عطا کرنے کے لئے ایک اور سبب کی ضرورت محسوس ہوگی اور یہی جدید سبب واقعی ترجیح دینے والا مرجح ہوگا اور اس بنیاد پر پھر وہ اصلی مرجح جس کو مرجح فرض کیا گیا تھا، وہ اس دوسرے مرجح کے بغیر مرجح باقی نہیں رہتا، حالانکہ فرض یہ کیا گیا تھا کہ یہ مرجح اپنی ترجیحی اثر بخشی میں کسی غیر کا محتاج نہیں ھف (یعنی یہ خلاف مفروض ہے) اس کے بعد پھر گفتگو اس میں ہوگی، کہ اس دوسرے مرجح کو ملانے کے بعد بھی اثر کا صدور اور ظہور ہوتا ہے یا نہیں، اگر نہیں ہوتا تو گفتگو آگے بڑھے گی اور تسلسل کا قصہ چھڑ جائے گا، اور اگر اثر کا ظہور ہوجاتا ہے تو یہ ماننا پڑے گا کہ موثر جب اپنے تمام اجزاء کے ساتھ کامل طور سے پایا جائے تو اثر کا صدور بھی ضروری ہے اور یہ کہ موثر کے دوام و ہمیشگی کے ساتھ اثر کا دوام وابستہ ہوگا، اور اگر مذکورۂ بالا دو شقوں کے سوا یہ احتمال پیدا کیا جائے یعنی کہا جائے کہ واجب الوجود کا ترجیحی اثر نہ اس کی ذات کا اقتضا ہے، اور نہ اس کے لوازم میں سے کسی لازم کا، تو ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں یہ تاثیر کسی ایسے امر کا نتیجہ مانا جائے گا جو واجب الوجود کی ذات سے علحدہ اور منفصل ہے اب یہ امر منفصل اگر حادث اور نو پیدا ہوگا، تو اس میں بجنسہ وہی گفتگو ہوگی جو پہلے معلول کے متعلق کی گئی تھی اور تسلسل تو ممکن ہی نہیں ہے لامحالہ اس کو واجب الوجود ہی پر ختم کرنا پڑے گا، اور اس وقت پھر وہی

بات واپس ہوجائے گی کہ اس شے کا دوام علت کے دوام کے ساتھ لازم ووابستہ ہو، اور یہ بات محض اس وجہ سے کسی اختلافی نتیجے کو نہیں پیدا کرتی کہ اس حادث اور نو پیدا امر کا نام وقت یا مصلحت، یا داعیہ، یا ارادہ یا کچھ اور رکھا جائے

اس پر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ باری تعالیٰ تو فاعل مختار ہے، اور یہ جائز ہے کہ حق تعالیٰ خاص مقررہ وقت میں یعنی زمانے کے دوسرے حصوں میں نہیں بلکہ کسی خاص معین حصے میں کسی خاص معین شئے کو پیدا کرے، میں اس کے جواب میں کہوں گا کہ اس وقت کے سوا باری تعالیٰ کے لئے اس شے کی ایجاد ممکن ہے یا نہیں، اگر ممکن نہیں ہے تو خدا مختار نہیں، بلکہ موجب ہوگیا یعنی ایجاد کا یہ فعل اس کے لئے واجب اور ضروری قرار پائے گا، نیز یہ بھی لازم آتا ہے کہ حق تعالیٰ کا یہ فعل اسی وقت معین کی قید کے ساتھ ازل میں پایا جائے، نیز اس فعل کے واقع ہوجانے کے بعد لازم آتا ہے کہ خدا کا اختیار باطل ہوجائے کہ وہ اختیار وقوع پذیر ہوچکا، اور اس بنیاد پر وہ اختیار واجب نہ رہے گا، ورنہ اپنے وقوع کے وقت وہ باطل نہ ہوتا، اور جس طرح یہ اختیار واجب نہ رہے گا، اسی طرح وہ حق تعالیٰ کے لوازم ذات میں سے بھی نہ ہوگا جس کی وجہ بھی وہی ہے جس کا ذکر کیا گیا، پس ضروری ہوا کہ اس اختیار کا وجوب کسی دوسری علت کا نتیجہ ہو، کیونکہ اگر اس کے وجوب کے لئے ذات ہی کافی ہوتی، تو فعل کے وقوع کے بعد باطل نہ ہوتا، بلکہ جس طرح علت کو دوام حاصل ہوا فعل بھی اس کے ساتھ ساتھ دوامی ہوتا، حالانکہ یہ واقعہ نہیں ہے، اور کسی دوسری علت کے ذریعے سے اس کا واجب ہونا بھی محال ہے، کیونکہ حق تعالیٰ کی ذات کے سوا جتنی چیزیں ہیں سب اسی کے اختیار کے ساتھ وابستہ ہیں، اب اگر اس کا اختیار حق کی ذات کے سوا کسی دوسری چیز کے ساتھ وابستہ ہوگا، تو پھر دور کا لزوم ناگزیر ہوجائے گا، اور وہ وقت جس میں عالم کو خدا پیدا کرنا چاہتا تھا، اگر اس کے سوا دوسرے وقت میں خدا کے لئے اس عالم کا پیدا کرنا ممکن ہوگا، تو پھر ان دو اختیاروں میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح بغیر کسی ترجیح دینے والے کے حاصل نہیں ہوسکتی، اور ہم بات پھر اس ترجیح دینے والے امر میں کریں گے، اور پوچھیں گے کہ وہ کیا ہے اگر وہ کوئی دوسرا

اختیار ہے، تو اختیارات کا ایک سلسلہ پیدا ہو جائے گا جو خدا کی ذات پر ختم ہو گا، تب گفتگو اس میں پیدا ہو گی، کہ حق تعالیٰ سے جتنی چیزیں صادر ہوئی ہیں، ان میں اولاً صدور کس کا ہوا ہے، خواہ صدور میں یہ اولیت اختیار کو حاصل ہو، یا کسی دوسری چیز کو، یہی مقام ہے جہاں پہنچکر انسانوں کی مختلف جماعتیں مختلف ٹولیوں میں تقسیم ہو جاتی ہیں، اور ہر ایک اپنا الگ گروہ بنا کر علیحدہ ہو جاتا ہے پھر ان میں بعض کہتے ہیں کہ مختار کے لئے جائز ہے، کہ دو مساوی باتوں میں سے کسی ایک کو بغیر کسی ایسی وجہ کے انتخاب کرے جو اس کے لئے اس انتخاب کو ضروری اور واجب ٹھیراتی ہو، مثلاً درندے کے خوف سے ایک آدمی بھاگتا ہے، اس کے سامنے دو ایسی راہیں پیش آتی ہیں، جن میں ایک کو دوسرے پر کسی قسم کی ترجیح حاصل نہ ہو، بلکہ دونوں ہر اعتبار سے ہر بات میں باہم مساوی اور برابر ہوں، ظاہر ہے کہ ان دونوں میں سے ایک راہ کو بغیر کسی ترجیح دینے والے مرجح کے اختیار کی جائے گی، بعضوں کا خیال یہ ہے کہ ایسے دو پہلو جو باہم ایک دوسرے کے بالکل مساوی ہوں ان میں سے کسی ایک پہلو کو وقوع پذیری کے لئے خاص کر دینا ہی تو ارادے کی شان ہے، یعنی کسی بہتری، یا کسی داعیہ (خواہش) یا اقتضا، یا کسی سبب کی وجہ سے نہیں بلکہ خود ارادے کی براہ راست خاصیت ہی یہ ہے، کہ دو مماثل چیزوں میں سے ایک کو بغیر کسی ترجیح دینے والے مرجح کے ترجیح دیدے، کیونکہ ترجیح دینے کی صفت یہ ارادے کی ذاتی صفت ہے، اور اس کی ماہیت کے لوازم میں ہے، جو کسی علت اور سبب کے نتائج نہیں ہوتے مثلاً انسان کا حیوان ہونا یا مثلث کا زاویوں والا ہونا، کیا ان احکام کے لئے کسی علت اور سبب کی ضرورت ہوتی ہے، بعضوں نے اس مقام پر یہ تقریر کی ہے، کہ اللہ تعالیٰ چونکہ تمام معلومات کا عالم ہے، اس لئے وہ یہ بھی جانتا ہے کہ اس کے معلومات میں سے کون وقوع پذیر ہو سکتے ہیں، اور کس کا وقوع نہ ہو گا، پھر جن کے متعلق خدا کو یہ علم ہے، کہ وہ واقع ہو کر رہیں گے، تو ان کا وقوع ضروری اور واجب ہو جائے گا، کیونکہ اگر وہ وقوع پذیر نہ ہوں گے تو نعوذ باللہ خدا کا علم جہل بن جائیگا، اور وقوع پذیر ہونے والی چیز جب واقع ہونے کے لئے مخصوص ہوئیں، اور ان کے سوا

جو معلومات ہیں ان کا وقوع ممنوع قرار پایا، تو اس کا لازمی نتیجہ یہی ہے کہ حق تعالی ان ہی چیزوں کا ارادہ فرمائے جن کے متعلق وہ جانتا ہے کہ وقوع پذیر ہوں گی اور جو ایسی نہ ہوں گی ان کا ارادہ ہی نہ فرمائے گا' اس لئے کہ محال کا ارادہ بھی محال ہی ہوتا ہے بعض کہتے ہیں کہ خدا کے کام مصلحتوں سے خالی نہیں ہوتے اگرچہ ہم ان مصالح سے واقف نہ ہوں۔ پس خدا کا معین وقت میں کسی چیز کو پیدا کرنا، اس پر مبنی ہے کہ اسی وقت میں اس شئے کا پیدا ہونا قرین مصلحت تھا بایں طور کہ اگر دوسرے وقت میں وہ چیز پیدا ہوتی تو یہ مصلحت فوت ہو جاتی، بعض یہ کہتے ہیں کہ ازل میں خدا سے اس فعل کا نہ صادر ہونا، اس کی وجہ خدا کی ذات نہیں ہے' بلکہ اس کا مرجع خود اس فعل کی اپنی ذاتی خصوصیت ہے یعنی فعل نام ہے اس کام کا جس کی ابتدا ہو' اور ازل کہتے ہیں اس کو جس کی ابتدا نہ ہو' ظاہر ہے کہ دونوں کا اجتماع ناممکن ہے میں کہتا ہوں کہ یہ بات ایسی ہے' جس کو صحیح وجہ قرار دے سکتے ہیں بشرطیکہ خود اس قول کا قائل اس کو سمجھتا بھی ہو' عالم اجسام کی پیدائش کس طرح ہوئی ہے جہاں یہ بحث کی جائے گی، وہاں تم کو اس کی تفصیل معلوم ہو گی'

حق تعالی کے لئے بعض لوگ ایسے نو بہ نو ارادوں کا سلسلہ ثابت کرتے ہیں جو ابتدا اور انتہا، دونوں حیثیت سے غیر متناہی اور لامحدود ہیں، ان کا خیال یہ ہے کہ خدا ایک کام کرتا ہے' اس کے بعد کسی دوسری چیز کا ارادہ کرتا ہے پھر اسے بھی کرتا ہے پھر ارادہ کرتا ہے' (الغرض یوں ہی فعل وارادے کا سلسلہ جاری رہتا ہے)

میں چاہتا ہوں کہ ان تمام اقوال کی بنیاد گرا دوں' اور ان میں جو خرابیاں ہیں ان کو ظاہر کرنے کے لئے اپنا بیان دوں' اب میں گذشتہ بالا اقوال کی تنقید کرتا ہوں' یہ کہنا کہ بغیر ترجیح دینے والے مرجح کے دو اختیاروں میں سے کسی ایک اختیار کو ترجیح دینا کیوں جائز نہ ہو، تو اس سوال کا ازالہ دو طریقوں سے کیا جا سکتا ہے پہلا طریقہ یہ ہے' اگر اس کو جائز قرار دیا جائے گا، تو پھر صانع (خدا) کے اثبات کی راہ ہی مسدود ہو جائے گی کیونکہ اثبات صانع میں کہا جاتا ہے کہ جس شئے کا وجود ممکن اور جائز ہوگا' وہ موثر اور اثر کرنے والی قوت سے بے نیاز نہیں ہو سکتی' اب اگر اسی قاعدے کو غلط ٹھیرایا جائیگا تو

واجب الوجود کا اثبات ہی ناممکن ہوگا، دوسرا طریقہ اس سوال کے تردید کا وہی ہے جس کا پہلے بھی ذکر ہوچکا ہے، یعنی جس چیز کا وجود اور عدم ممکن ہوتا ہے اس کو سبب کی کیوں حاجت ہوتی ہے اس دعوے کو جس دلیل سے ثابت کیا جاتا ہے ایسی دلیل سے اس سوال کی بھی تردید ہوجاتی ہے اور بجائے خود یہ بات اتنی بدیہی ہے کہ بجز معاند کے اس کا کوئی انکار نہیں کرسکتا وہ صرف زبان سے اس قاعدے کا انکار کرسکتا ہے، لیکن دل اس کا ماننے گا، باقی جو مثالیں اس نے پیش کی ہیں ان میں بھی بغیر کسی ترجیح دینے والے کے ایک پہلو کو دوسرے پہلو پر ترجیح کبھی حاصل نہیں ہوسکتی، واقعۃً یہ محال ہے، مگر مرجح کا وجود اور اس کے وجود کا علم یہ دونوں علیحدہ باتیں ہیں اور ترجیح کے لئے مرجح کے وجود کی ضرورت ہے نہ کہ اس کی ضرورت ہے، کہ اس مرجح کا علم بھی ہو، بسا اوقات ایک دوسرے سے علیحدہ بھی ہوتے ہیں اور یہ ایسی بات ہے جس کا شاید ہر عاقل کو خود اپنے متعلق تجربہ ہوتا رہتا ہے، یعنی جب مختلف پہلوؤں کے اقتضاؤں میں مزاحمت پیدا ہوجاتی ہے، اور یہ فیصلہ کرنا مشکل ہوتا ہے، کہ ان میں کس کو کس پر ترجیح حاصل ہے، ایسے وقت میں ہر عقلمند آدمی کا کام یہی ہوتا ہے، کہ وہ ٹھہر جاتا ہے اور جب تک کوئی ترجیح دینے والی وجہ سامنے نہیں آتی، جنبش نہیں کرتا،

اور جن لوگوں نے یہ نکتہ پیدا کیا ہے کہ ارادے کا ترجیح دینے والی صفت ہونا اس کا ذاتی وصف، اور اس کی خاصیت ہے غور کرنے سے اس کا بھی کوئی حاصل نہیں نکلتا، اس لئے کہ جب ارادے کے لئے کسی کام کے دونوں پہلو برابر ہونگے، تو ان پہلوؤں میں سے کسی ایک پہلو کی ترجیح بغیر ترجیح دینے والے مرجح کے کیسے ممکن ہے، کیونکہ بغیر ترجیح بخشنے والے مرجح کے ممکن کا وقوع محال ہے، اور جس خاصیت کے یہ مدعی ہیں، وہ بھی صرف ایک قسم کی ہوسناکی ہے، آخر اگر اسی پہلو کو اختیار کرلیا جائے جسے اس اختیار کردہ پہلو کے مساوی فرض کیا گیا ہے، تو کیا اس وقت بھی ارادے میں یہی خاصیت باقی نہ رہے گی، نیز ایسی شے جس کو دونوں پہلوؤں کے ساتھ برابری کی نسبت ہو، بھلا اس کے ساتھ ارادے کے متعلق ہونے کے معنی ہی کیا ہوئے، یقیناً یہ بے عقلی کی بات ہے اس لئے کہ

واقعہ یہ نہیں ہوتا کہ پہلے شے کا ارادہ پیدا ہوتا ہے، اور اس کے بعد اس ارادے کا تعلق شئے سے ہوتا ہے، کیونکہ ارادہ کرنے والا نہ تو یہ کرتا ہے، کہ کوئی سی بھی چیز ہو بلاوجہ کیف ما اتفق اس کا ارادہ کرلے اور نہ وہ کسی مطلق شئے کا ارادہ کرتا ہے آخر ارادہ ظاہر ہے، کہ اس کا اضافی صفات میں شمار ہے، پس ایسا ارادہ یقیناً ناقابل تصور ہے، جو کسی شے کی جانب منسوب و مضاف نہ ہو، اور نہ یہ ہوتا ہے، کہ مطلق شئے کی جانب وہ منسوب ہو، اور اس کے بعد اس ارادے میں چند امکانی پہلوؤں سے کسی ایک پہلو کے متعلق خصوصیت پیدا ہوتی ہو، ہاں! یہ واقعہ ہے، کہ جب کسی شئے کا خیال دماغ میں آتا ہے، اور اس کے ساتھ دو پہلوؤں میں سے کسی ایک پہلو کے متعلق ایک ترجیحی اور اک پیدا ہوتا ہے اس وقت ایک ایسا ارادہ حاصل ہوتا ہے، جس کو کسی ایک پہلو کے ساتھ خصوصیت ہوتی ہے، الغرض ترجیح (حصول رجحان) کو ارادے پر تقدم حاصل ہے،

اسی طرح تیسری بات جو کہی گئی، کہ خدا ان ہی چیزوں کا ارادہ فرماتا ہے جن کے متعلق جانتا ہے کہ ان ہی کا وقوع ہوگا ہم اس کے متعلق کہتے ہیں کہ خدا کا یہ علم کہ فلاں وقت میں یہ چیز واقع ہوگی اگر یہ علم اس وقت معین میں شئے کے وقوع پذیر ہونے کا تابع ہے یعنی علم الٰہی وقوع کا تابع ہے، اور ظاہر ہے کہ اس خاص وقت میں شئے کا وقوع یہ خود تابع ہے خدا کے اس ارادے وقصد کا کہ خاص وقت میں وہ اس شئے کو واقع کرنا چاہتا تھا، پس اگر اس شئے کے پیدا کرنے کا ارادہ اس شئے کے وقوع کے علم کا تابع ٹھیرایا جائے گا، تو دور سے پھر چارہ نہیں ہے جو محال ہے نیز معدومات کے متعلق تم جان چکے ہو کہ اس کا شئے ہونا صحیح نہیں ہے، اور یہ بھی جانتے ہو کہ ماہیتیں وجود کی تابع ہوتی ہیں اور عنقریب تمھیں یہ بھی معلوم ہوگا، کہ ممکنات کے تحصل و یافت کا سبب حق تعالیٰ کا علم ہے، اور علم الٰہی کو ممکنات پر تقدم حاصل ہے، نہ کہ خدا کا علم ممکنات کے حصول و وقوع کا تابع ہے، اور وہ جو چوتھی بات ان میں سے بعض نے بیان کی تھی، کہ حق تعالیٰ اپنے افعال میں بندوں کی مصلحتوں کی رعایت فرماتا ہے، تو ہم یہ کہتے ہیں کہ وقت معین میں فعل کے وقوع پر جو مصلحت مترتب ہوتی ہے اس مصلحت کا اس فعل سے کیا تعلق ہے، اگر اس فعل کے لوازم میں

اس کا شمار ہے، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہونا چاہئے کہ ٹھیک جس معین وقت میں اس فعل کا حصول ہو، اسی وقت اس پر اس مصلحت کا ترتب ہو، اور جس کی یہ حالت ہوگی، اس کے ذریعے سے ایک وقت کو دوسرے وقت پر ترجیح حاصل نہیں ہوسکتی، اور اگر یہ مصلحت فعل کے لوازم میں سے نہ ہوگی تو فعل پر اس مصلحت کا خاص اس وقت میں مرتب ہونا یہ ضروری نہ ہوگا، بلکہ اس کا شمار جائزات میں ہوگا (یعنی جن کا ہونا ضروری نہیں بلکہ صرف جائز ہو) اب گفتگو اس میں ہوگی کہ یہ مصلحت پھر خاص کر اسی وقت میں نہ کہ دوسرے وقتوں میں اس فعل پر کیوں مرتب ہوئی، بہ مشکل اس کے جواب میں یہ کہا جاسکتا ہے، کہ اس وقت کی خصوصیت میں دخل خود اس وقت کی ذات کو ہے، گویا ایسی صورت میں وقت کو وجودی امر مانا جائے گا، اور وقت کی حالت یہ ہے، کہ ہر وقت سے پہلے بھی وقت کا ہونا ضروری ہے، پس اگر تمام اوقات کو موجود قرار دیا جائے گا، تو پھر ان کا مرتب ہونا بھی ضروری ہے، اسی کے ساتھ یہ بھی بدیہی ہے، کہ ان کا وجود ممکن ہوگا اور باری تعالیٰ سے وہ صادر ہوں گے، پس لازم آئے گا کہ خدا کا یہ تاثیری فعل دائمی ہوگا، اور یہی مقصود تھا، ماسوا اسکے کیا کسی صاحب عقل کی سمجھ میں یہ بات آسکتی ہے کہ عالم کی جو موجودہ مقدار ہے اگر اللہ میاں اس مقدار کو اتنا بڑھا دیں کہ آدمی اس کا احاطہ نہ کرسکے، تو حق تعالیٰ کے اس فعل سے بندوں کی مصلحتوں کا نظام درہم برہم ہوجائے گا، اسی طرح اگر اللہ تعالیٰ بجائے کسی وقت کے (مثلاً جنوری کے) اپنے مخلوقات کو جنوری سے اتنا پہلے پیدا کردیں، کہ اس زمانے کا احاطہ کوئی آدمی نہ کرسکتا ہو، تو اس سے بھی بندوں کی مصلحتیں برباد ہوجائیں گی۔

نیز اس بنیاد پر یہ بھی ماننا پڑے گا کہ خدا کا وہ فعل جو ہر قسم کے احتیاجات سے پاک اور مطلق ہے، وہ غیر خدا کا مسبب اور معلول بن جائے، یعنی خدا اپنے افعال میں غیر کا دست نگر ہوجائے گا، باقی ان لوگوں کی یہ بات کہ فلاں فعل پہلے اس لئے وقوع پذیر نہ ہوا، کہ اس زمانے میں خود اسی فعل کا وقوع ممتنع تھا، تو بعض جزئی افعال یا ایسے خاص طبائع جن کا ظہور مختلف اشخاص اور ہیئتوں کے رنگ میں نت نئے طور پر ہوتا ہو، ان کی حد تک تو یہ وجہ گو نہ درست قرار

پا سکتی ہے، لیکن مطلق ایجاد، اور حق تعالیٰ کی صنعت عامہ کے متعلق ایسا دعوی کرنا محال ہے، جیسا کہ ہم عنقریب بیان کریں گے کہ علت اور سبب کی حاجت ممکن کو اپنی صفت امکان کی وجہ سے ہوتی ہے، نہ کہ صفت حدوث کی وجہ سے اور یہ کہ مطلق فعل پر عدم کا سابق ہونا غیر ضروری ہے، اور یہ کہ عالم کی پیدائش اور حدوث کا امکان ایسی بات ہے جس کی کوئی ابتدا نہیں ہے، اس لئے کہ شے کے امکان کے لئے جس وقت کو بھی اول فرض کیا جائے گا یقیناً اس شئے کی پیدائش کا امکان اس سے پہلے بھی ہو گا، علاوہ اس کے یہ بھی قابل غور امر ہے، کہ کسی شئے کو کسی خاص وقت کے ساتھ مخصوص کرنا، اور اس کا کسی خاص عدم زمانی کے بعد ہونا، یہ سب اس پر مبنی ہے، کہ پہلے زمانے کا وجود بھی تو حاصل ہوے، جیسا کہ کسی شے کو کسی خاص مکان کے ساتھ مختص کرنا اس کو چاہتا ہے، کہ پہلے مطلق مکان کا وجود پیدا ہو لے،

ایک وہم اور اس کا ازالہ

بعضوں کا خیال ہے کہ عالم کی ذات کو خواہ قدیم مانا جائے یا نہ مانا جائے، بہر حال اس کے لئے ایسے صفات کا ہونا ضروری ہے جو حادث اور نو پیدا ہوں اسی طرح انقلابات اور تغیرات، واستحالات وتبدلات سے وہ کسی حال میں خالی نہیں رہ سکتا کیونکہ جہاں کسی شئے کا زوال اور کسی چیز کی پیدائش کا سلسلہ جاری ہو، وہاں ان باتوں کا ہونا ناگزیر ہے پس ان نو پیدا صفات وتغیرات وغیرہ کو جس رنگ میں واجب تعالیٰ کی طرف منسوب ومستند کیا جائے گا، خود اصل عالم کے استناد کی بھی وہی کیفیت ہو سکتی ہے، جب عالم کو حادث اور نو آفریدہ تسلیم کیا جائے، اس کی تردید میں کہا جاتا ہے، کہ علت اور سبب کی دو شکلیں ہوتی ہیں، یعنی کبھی تو اس کی حیثیت معدّ کی ہوتی ہے، اور کبھی مُؤثر کی، ان میں سے علت جب معدّ ہو، تو اس کے لئے جائز ہے کہ اپنے معلول پر مقدم ہو کیونکہ معدّ معلول کے وجود میں براہ راست موثر نہیں ہوتا بلکہ اثر کو معلول سے قریب کرتا ہے، بخلاف علت موثرہ کے، کہ اس کو اثر کے ساتھ متصل اور مقارن ہونا ضروری ہے اور اس کو اثر کے ساتھ موجود رہنا چاہئے طبیعی افعال میں اس کی مثال یہ ہو سکتی ہے، کہ گرنے کی علت ثقل اور بھاری پن ہے

اب ظاہر ہے، کہ شئے ثقیل مسافت کی حدود میں سے جس خاص حد تک پہنچے گی اس کی یہ پہنچ، اس امر کی صلاحیت اور استعداد پیدا کرے گی، کہ وہی شئے ثقیل اس حد میں داخل ہو، جو اس کے بعد اس سے ملی ہوئی ہے اس مثال میں مسافت کی ہر ایک حد تک اس شئے کے پہنچانے کی علت موثرہ تو شئے کا ثقل اور بھاری پن ہے، اور اس حد میں پہنچانے والی جو حرکت ہے، اس کا وجود چونکہ اس حد میں پہنچنے سے پہلے ہونا چاہیئے اس لئے اس خاص حد میں پہنچنے کی علت معدہ یہی حرکت ہے اسی طرز پر عالم کے حوادث و واقعات جو نوبہ نو پیدا ہوتے رہتے ہیں ان کو واجب تعالیٰ کی طرف منسوب و مستند کیا جا سکتا ہے[1] یعنی یہاں بھی حرکت ہوتی ہے، جو علت کو معلول سے قریب کرتی ہے، اور یہی حرکت واسطہ ہے حوادث اور اس کی اس علت قدیم کے درمیان جو عالم اور اس کے تمام افراد میں موثر ہے، خواہ عالم کے یہ افراد اگلے ہوں یا پچھلے ہوں اور مادہ اس علت قدیم کے اثرات کو قبول کرتا ہے کیونکہ جس شئے کو بھی ان حوادث و واقعات میں اول فرض کیا جائے، یا ان میں جس کسی کی بھی ابتداء مانی جائے، ضرور ہے کہ اس سے پہلے حرکت ہو تغیر ہو کہ یہی استعداد کی پیدائش کا سبب بن سکتی ہے اور اسی کے ذریعے سے خالق فیاض اور پیدا ہونے والے حادث کے درمیان مناسبت کے اعتبار سے قرب اور نزدیکی پیدا ہو سکتی ہے، اسی مقام سے حق تعالیٰ کی فاعلیت و دوام اور ممکنات پر اس کی بخشش وجود جاد داں پر برہان قائم کرنے کا مواد فراہم ہوتا ہے اس برہان کی تقریر یہ ہے، کہ روزمرہ جو نت نئے حوادث پیدا ہوتے رہتے ہیں ضرور ہے کہ ان کے کچھ اسباب ہوں، اور یہ بھی ضروری ہے کہ یہ اسباب خود حادث اور نو آفریدہ ہوں، یا ان میں نو پیدا حوادث کی مداخلت ہو،

---

[1] یعنی یہاں چار چیزیں ہیں خدا (علت قدیم) حوادث (نوپیدا چیزیں) حرکت[2] (جو علت معدہ ہے یعنی خدا کی تاثیر کو حوادث سے قریب کرتی ہے اور یہ حرکت فلک الافلاک کی مانی جاتی ہے) مادہ (جو خدا کی تاثیروں کو قبول کر کے اپنے اندر سے مختلف چیزوں کو ظاہر کرتا رہتا ہے) یہ لوگ حرکت کے ذریعے سے خدائے قدیم اور حوادث میں ربط پیدا کرنے کا کام لیتے ہیں ۱۲

اب سوال یہ ہے، کہ ان کی پیدائش اور ان کا حدوث آیا ان کی اس علّت کے حدوث وپیدائش کا نتیجہ ہے، جس نے دفعۃً پیدا ہو کر ان کو پیدا کر دیا۔ یا یہ اس علّت معدہ کا نتیجہ ہے، جو ان کو ان کی علت سے قریب کرتی ہے، پہلی شق پر لازم آتا ہے غیر متناہی اور لامحدود علل واسباب کا سلسلہ دفعۃً پیدا ہو جائے جو محال ہے، پس یہی ماننا پڑے گا کہ ان کی پیدائش دراصل اس قرب کی پیدائش وحدوث کا نتیجہ ہے، جو ان کو اپنے سبب اور علت سے حاصل ہوتا ہے، اور یہ قرب ونزدیکی اس علت معدّہ کا کارنامہ ہے، جس کی وجہ سے حادث اور پیدا ہونے والے اشیاء اپنے صورتگر کے فیض کے قبول کرنے کے لئے مستعد اور تیار ہو جاتے ہیں، اب سوال ان امور کے متعلق پیدا ہوتا ہے، جن میں بطور تعاقب کے ایک دوسرے کے بعد پیدا ہوتا ہے یعنی پوچھنا چاہیئے کہ یہ امور متعاقبہ اگر وجودی ہستیاں ہیں تو ایسا ہونا ناممکن ہے جیسا کہ تم کو آئندہ معلوم ہو گا، محال ہونے کے سوا ان میں اس شکل میں باہمی اتصال باقی نہ رہے گا، پھر ان کے ذریعے سے حادث اور اس کی علّت کے درمیان مواصلت اور مرالبطت کا کام بھی انجام نہیں پا سکتا، پس ان امور متعاقبہ میں جو سابق ہو گا اس کیلئے ضروری نہ ہو گا کہ اس کی انتہاء لاحق ہی پر ہو، اور اس کے بعد اس کے معدّ ہونے کے کوئی معنی نہیں رہجاتے، پس جو بات قابل تسلیم رہ جاتی ہے وہ یہی ہے، کہ ان تمام امور متعاقبہ کو ایک واحد شئے کے مانند مان لیا جائے، ایسی ایک شئے جو متصل ہو، اور اس میں بالفعل کسی قسم کے حدود نہیں پائے جاتے، اور ایسی شئے یا تو وہ اتصالی شخصیت اور ہویت ہو سکتی ہے جس کی ہستی خود بالذات تدّرج وتجدد پذیر ہو، یعنی اس کا ہر جزء دوسرے جزء کے غائب ہونے کے بعد حاصل ہوتا ہو، یا اس کا تعلق ایسی اتصالی شخصیت سے ہو، جیسا کہ زمانے اور حرکت کا حال ہے (کہ زمانہ بالذات تدرج پذیر وجود ہے اور حرکت میں یہ صفت زمانے کے تعلق سے پیدا ہوتی ہے) پس ثابت ہوا کہ حوادث کے حدوث کا سبب قریب ایک ایسا امر ہے جو منقضی (گذشتنی ہے) اور اتصالی طور پر اس کے اجزاء تجدد پذیر ہیں یعنی ایک کے بعد دوسرا پیدا ہوتا رہتا ہے اور یہ امر منقضی ومتجدد ایسے آنی امور سے مرکب نہیں ہے، جن کی تقسیم نہیں ہو سکتی، اس مسئلے کا شمار علم طبیعی کے مبادی میں کیا جاتا ہے کہ اسی کے ذریعے سے جزء لایتجزیٰ کا

ابطال ہوتا ہے، الغرض یہ بات اب پایۂ ثبوت کو پہنچ گئی کہ کسی ایسے حادث و نوزائیدہ شئے کا حدوث ناممکن ہے جس سے پہلے کوئی دوسرا حادث نہ ہو، اور یہ سلسلہ غیر متناہی حد تک چلا جاتا ہے جو لوگ اس قاعدے کے مخالف ہیں، اس مقام پر ان کے دو مسلک ہیں، پہلا مسلک یہ ہے کہ فعل کا وجود اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس سے پہلے اس کا عدم نہ ہو، اور ازل نام ہے اس کا جس کی کوئی ابتداء نہ ہو، اب ظاہر ہے کہ دونوں کے اجتماع کو ماننا گویا تناقض کو ماننا ہے، اور دوسرا مسلک یہ ہے کہ حرکات اور حوادث کے متعلق یہ دعوی کرنا، کہ ان کے لئے اول نہیں ہوتا، غلط اور محال ہے، دلیل میں جو وجوہ یہ پیش کرتے ہیں ان کا ذکر بھی آیندہ کیا جائے گا، اور اس کی کمزوری بھی وہیں بیان کی جائے گی،

فصل

جو چیز علت کے ساتھ ہو کیا معلول پر وہ کبھی متقدم ہوتی ہے!

اشارات کے نہج ششم میں شیخ نے لکھا ہے،

"جو علت معلول پر متقدم ہوتی ہے اس علت کے ساتھ جو چیزیں ہوں ضروری نہیں ہے کہ معلول پر ان کو بھی تقدم حاصل ہو کیونکہ معلول پر علت کو جو تقدم حاصل ہوتا ہے اس کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ یہ تقدم زمانی ہی ہو، بیشک اگر ایسا ہوتا تو اس وقت معلول پر ان سب چیزوں کو بھی زمانی تقدم ضرور حاصل ہوتا، جو علت کے ساتھ ہوتی ہیں، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ معلول پر علت کو تقدم علت ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے، جس کو تقدم بالعلیت کہتے ہیں، اور ظاہر ہے کہ جو چیزیں خود علت نہیں ہیں، بلکہ علت کے ساتھ ہیں، ان کو تقدم کا یہ مقام کس طرح مل سکتا ہے اور جب ان کو نہ زمانی تقدم حاصل ہو سکتا ہے اور نہ تقدم بالعلیت تو اس کا مطلب یہی ہوا، کہ ان کے لئے کسی قسم کے تقدم کا ہونا غیر ضروری ہے"

بعض علماء نے شیخ کی اس عبارت کے متعلق لکھا ہے، کہ مجھے اس میں کلام ہے، اور وہ یہ ہے کہ تقدم کے لئے صرف تقدم بالعلیت یا تقدم زمانی ہیں

منحصر ہونا غیر ضروری ہے اور جب یہی ضروری نہیں ہے تو پھر تقدم کی ان قسموں کی نفی سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ ہر قسم کے تقدم کی یہاں نفی ہو جائے، بلکہ تقدم کی ایک قسم تقدم بالطبع بھی ہے، جیسے دوسرا ایک کو جس قسم کا تقدم حاصل ہے، پس جائز ہے کہ جو چیزیں خود علت نہیں ہوتیں لیکن علت کے ساتھ ہوتی ہیں ان کو علت اور زمانے والا تقدم حاصل نہ ہو، لیکن باوجود اس کے ہو سکتا ہے کہ تقدم کی کوئی اور صورت ان کو میسر آئے، میں کہتا ہوں کہ شیخ کی غرض اپنے اس کلام سے یہ نہیں ہے کہ علیت والے تقدم کے ساتھ جس تقدم کی نفی کی جاتی ہے اس تقدم میں ہر قسم کے تقدمات داخل ہیں، بلکہ مقصود صرف اس تقدم کی نفی ہے، جو معیت کا مقابل ہے، کیونکہ علت کے ساتھ جو چیزیں ہوتی ہیں، اور علت کے ساتھ جنہیں معیت ورفاقت حاصل ہوتی ہے، ان کی اس معیت سے مراد معیت کا وہ مفہوم ہے، جو تقدم بالعلیت کے مقابلے سے پیدا ہوتا ہے، گویا شیخ نے ایک کلی قاعدے کی طرف اشارہ کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے، کہ متقدم شئے کے ساتھ جن چیزوں کو معیت حاصل ہوتی ہے، تقدم کی بعض قسموں کے اعتبار سے وہی کبھی مقدم بھی قرار پاتی ہیں، مثلاً آخری معلول کا تقدم، اور بعضوں میں ایسا نہیں ہوتا، پہلی بات میں وہ چیزیں داخل ہیں جو زمانی تقدم والے اشیاء کے ساتھ ہوتی ہیں کیونکہ زمانی طور پر ان کا بھی مقدم ہونا ضروری ہے، اور دوسرے کے ذیل میں شمار ان چیزوں کا ہے جو تقدم بالعلیت کے اعتبار سے مقدم ہونے والی شئے کے ساتھ ہوں، یعنی جب کسی چیز کو کسی شئے پر تقدم بالعلیت حاصل ہو، تو اس کے ساتھ جو چیزیں ہوں گی وہ شئے پر مقدم نہیں ہوتی یہی حال اس مقدم کا ہے، جس کو بالطبع تقدم حاصل ہو، مثلاً جنس اور اس کے خاصے کا جو حال ہے، جیسے حیوان (جنس) اور ماشی (جو اس جنس کا خاصہ ہے) کی کیفیت یہ ہے کہ انسان پر اول یعنی حیوان کو بالطبع تقدم حاصل ہے، نہ کہ ثانی (یعنی ماشی کو) اور یہ دونوں (حیوان و ماشی) جنس عالی مثلاً جوہر سے متاخر ہیں اسی طرح پہلی قسم کے ذیل میں وہ چیزیں بھی داخل ہیں، جو ان اشیاء کے ساتھ ہوتی ہیں جن کو شرف اور بزرگی والا تقدم حاصل ہو، کیونکہ اس قسم کے مقدم کے ساتھ جو چیزیں ہوتی ہیں ان کو بھی اسی قسم کی

فضیلت حاصل ہوتی ہے، جس قسم کی فضیلت اس مقدم کو حاصل ہوتی ہے پس شرف وفضیلت والا تقدم اس کو بھی حاصل ہوگا جو اس مقدم کو حاصل تھا، اسی طرح ان میں سے ایک فضیلت میں دوسرے سے جب متاخر ہو تو اس کی بھی یہی حالت ہوگی یہی حال اس کا ہے، جس کو رتبے والا تقدم حاصل ہو مثلاً انسان پر حیوان کو اور ان چیزوں کو تقدم حاصل ہے جو اس کے ساتھ فصل مقوم یا خاصے کی صورت میں ہوں کہ ان کو بھی رتبے والا شرف و تقدم حاصل ہے، حیوان کو رتبے والا تقدم انسان پر اس وقت حاصل ہوتا ہے جب تقدم کا مبدا اور نقطۂ آغاز جنس عالی کو قرار دیا جائے۔ اور اگر جنس عالی کو نہیں بلکہ شخصی فرد مثلاً زید کو اگر تقدم کا مبدا قرار دیا جائے تب پھر انسان پر نہیں بلکہ جوہر پر حیوان اور اس کے ساتھیوں کو رتبے والا تقدم حاصل ہوگا،

اس کے سوا شیخ کے اس کلام سے متعلق یہاں ایک اور بحث بھی ہے اور یہ دراصل امام رازی کا وہم ہے جس کا ذکر انھوں نے اپنی اکثر کتابوں میں اس طرح کیا ہے، کہ فلک حاوی کا صدور اور فلک محوی کی علت کا صدور اگر ایک ہی سبب سے ہوا ہے، تو ظاہر ہے کہ باہم دونوں ایک دوسرے کے ساتھ ہوں گے اور دونوں میں معیت ہوگی، پھر یہاں واقعہ یہ ہے کہ فلک محوی کی علت کو خود اس محوی فلک پر تقدم حاصل ہے لیکن فلک حاوی کا اس پر تقدم ناممکن ہے کیونکہ فلک محوی کا وجود اور فلک حاوی کے خلار کا ناپید ہونا یعنی خلار کا عدم زماناً مثلاً دونوں ساتھ کے واقعات ہیں پس اگر محوی کا وجود حاوی کا محتاج ہوگا، تو خلار کا ناپید ہونا یعنی عدم خلا بھی فلک حاوی کا محتاج ہوگا جس کے دوسرے معنی یہ ہیں کہ خلا کا عدم غیر کا محتاج ٹھیرے گا، اور جو غیر کا محتاج ہوگا، اس کا بالذات ممکن ہونا ضروری ہے، حالانکہ خلار کا وجود چونکہ محال ہے اس لئے عدم خلار ممکن نہیں بلکہ واجب ہے، علاوہ اس کے شیخ ہی نے شفار کی فصل مسمار و عالم میں یہ بیان کیا ہے کہ ابداعیات (یعنی وہ چیزیں جو دوسری چیزوں سے نہیں بلکہ براہ راست خدا سے خود

سلہ۔ تہ بہ تہ آسمانوں کے طبقات میں اوپر سے گھیرنے والے طبقے کا نام حاوی اور جس کو گھیر گیا ہو اس کو محوی کہتے ہیں ۱۲

پیدا ہوئی ہیں) سے عنصری اجرام بالطبع متاخر ہیں، اور اس بنیاد پر اس نے کہا کہ یہ بات ثابت ہوئی، کہ عنصری اجرام کے مکان، اور حیز کی حد بندی کے اسباب و علل بھی ابداعیات ہی ہیں، اور ظاہر ہے کہ عنصری اجرام کے حیز و مکان سب بالذات ان کے ساتھ ہوئے ہیں، اور قاعدہ ہے کہ جو چیز معلول سے پہلے ہوگی وہ معلول پر ضرور مقدم ہوگی پس عنصریات کے حیز سے ابداعیات مقدم ہوں گے۔ اس لئے ابداعیات خود عنصری اجرام پر بھی متقدم ہوں گے، امام نے اس کے بعد لکھا ہے، کہ اس کلام میں اس کی تصریح کھلے لفظوں میں کی گئی ہے کہ جو معلول پر مقدم ہوگا اس کو بھی مقدم کہیں گے، اور پہلی بات کا اقتضا، یہ ہے، کہ مقدم کے ساتھ جو ہوگا، اس کا مقدم ہونا ضروری نہیں ہے ضرورت ہے کہ ان دونوں مقاموں کے فرق کو واضح کیا جائے تاکہ اس سے تناقض کا ازالہ ہو، اور یہ بات کچھ آسان نہیں ہے میں کہتا ہوں کہ یہاں سرے تناقض ہی نہیں ہے، بلکہ دونوں باتوں میں جو فرق ہے، وہ بالکل روشن اور صاف ہے کیونکہ وہ معیت جو علت کے علاقے سے پیدا ہوتی ہے، اس سے مراد ایسے دو امور کی معیت و رفاقت ہے، جو کسی ایک سبب اور علت کے معلول ہوں، اس صورت میں ان دونوں معلولوں کو باہم ایک دوسرے کا ساتھی سمجھا جاتا ہے، اور انہی دونوں کے درمیان یہ معیت ہوتی ہے، اور ظاہر ہے کہ اپنی علت سے یہ دونوں معلول متاخر ہوں گے، اور جو کسی متاخر کا ساتھی ہوگا لامحالہ اس کو بھی متاخر ہی ہونا چاہئے،

لیکن ان دونوں ساتھیوں میں سے اگر ایک کسی شے کی علت ہو کر اس سے مقدم ہو جائے، تو یہ ناممکن ہے، کہ اس کا دوسرا ساتھی معلول بھی اس شے کی علت ہو، ورنہ معلول واحد کے متعلق دو علتوں کا ماننا ناگزیر ہوگا، پس ثابت ہوا کہ یہاں جو دقت پیش کی جاتی تھی وہ اس تقریر سے رفع ہو گئی حیرت ہے کہ محقق طوسی جیسے آدمی سے یہ نکتہ مخفی رہ گیا، اور ایسے کھلے ہوئے واضح فرق سے ان کی نگاہ چوک گئی مجبوراً جواب میں ان کو سخت تکلف سے کام لینا پڑا، ان کے جواب کا خلاصہ ہے کہ معیت اور رفاقت کبھی تو بالذات ہوتی ہے اور کبھی بالذات نہیں ہوتی، بلکہ محض اتفاق کا نتیجہ ہوتا ہے، اور ظاہر ہے کہ دونوں مقام پر معیت کے معنی علیحدہ علیحدہ ہیں، یعنی معیت کا لفظ ایک ہی معنی میں دونوں جگہ استعمال نہیں کیا گیا ہے،

اور شاید یہی معنوی امتیاز ان دونوں مقامات کے فرق کی بنیاد ہے۔

فصل — علل و اسباب اور معلولات و مسببات میں دور و تسلسل کا بطلان

اس فصل کے عنوان کی ایک تعبیر تو وہ ہے، جو درج ہوئی اور اسی کی تعبیر جامع الفاظ میں یوں بھی کی جا سکتی ہے کہ علیت اور معلولیت یعنی علت و سبب ہونے اور معلول و مسبب ہونے کے صفات کا عروض کیا لامحدود سلسلے تک ترقی کر سکتا ہے، بایں معنی کہ ہر وہ چیز جس کو علیت کی صفت عارض ہوئی ہو، اس کو معلولیت بھی عارض ہو، اب اگر معروضات اور موصوفات کے اس سلسلے کے اعداد متناہی ہیں، تو دور لازم آئے گا، یعنی اگر تعداد میں مثلاً وہ کل دو ہی ہیں تو ایک مرتبے والا دور اور اگر دو سے زیادہ ہیں تو چند مراتب والا دور لازم آئے گا، اور اگر ان کے اعداد لامتناہی و غیر محدود ہیں تو پھر تسلسل کا قصہ چھڑ جائے گا، بہرحال اب ہر ایک کے غلط اور محال ہونے کی تقریر کی جاتی ہے)

تو دور کے بطلان کا مسئلہ تقریباً بدیہی ہے، اس لئے کہ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ شے خود اپنے نفس پر متقدم بھی ہو جائے اور خود اپنی ذات سے متاخر بھی ہو، یعنی خود اپنی ذات سے پہلے بھی اور خود ہی اپنی ذات سے پیچھے بھی ہو، اور یہ کہ خود شے اپنی ہی ذات کی محتاج ہو، اور ان سب کا محال ہونا بدیہی ہے، اس کی وجہ یہ ہے، کہ جب کوئی شے کسی کی علت ہوگی، تو علت کو شے معلول پر ایک درجے کا تقدم حاصل ہوگا، اور ان میں جو متاخر ہے، اگر اس کو اس مقدم پر تقدم حاصل ہو جائے تو خود شے کا اپنے نفس پر تقدم دو درجے کے حساب سے ثابت ہو گا، یہ تو دورِ صریح کا نتیجہ ہے پھر واسطے کی تعداد جس قدر بھی بڑھتی چلی جائے گی، اسی اعتبار سے خود اپنی ذات پر شے کے تقدم کی تعداد بھی بڑھتی جائے گی، یعنی واسطے کے حساب سے اس تقدم کی تعداد ایک مرتبے کے اعتبار سے ہمیشہ بڑھی رہے گی، اور کبھی اس بدیہی دعوے کو یعنی اپنی ذات پر تقدم محال ہے اس کو بعض لوگ دلیل سے ثابت کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ مقدم ہونا، متاخر ہونا، موقوف ہونا، محتاج ہونا، یہ ساری باتیں کیا ہیں، محض نسبتوں کا نام ہے جن کا تصور ہمیشہ دو چیزوں کے درمیان ہی ہو سکتا ہے اور

کبھی یوں بھی کہا جاتا ہے کہ ایسی دو۲ چیزیں جن میں ایک محتاج ہو، اور دوسری محتاج الیہ یعنی جس کی طرف احتیاج ہوتا ہے، ان دونوں کے درمیان نسبت یا وجوب کی ہوتی ہے یا اس کے برعکس امکان کی ہوتی ہے، (بہر حال جب شے خود بجنسہ اپنی ذات ہی ہوتی ہے، تو خود اپنے اوپر نہ مقدم ہوسکتی ہے اور نہ اس سے متاخر اور نہ باہم احتیاجی رشتہ پیدا ہوسکتا ہے، کہ خود اپنی ذات کا ثبوت اپنے لئے واجب ہوتا ہے نہ کہ ممکن حالانکہ محتاج اور محتاج الیہ میں دونوں صورتیں ہوتی ہیں) میں کہتا ہوں کہ یہ دونوں باتیں کمزور ہیں کیونکہ وہ جو نسبت والی بات کہی گئی، تو اس میں شک نہیں کہ نسبت کے لئے مغائرت کی ضرورت ضرور ہے۔ لیکن خارجی مغائرت ہو یہ قطعاً ضروری نہیں، بلکہ اعتباری مغائرت بھی حصول نسبت کے لئے کافی ہے، مثلاً ہوسکتا ہے، کہ ایک ہی چیز عاقل بھی ہو، اور معقول بھی، ان کی اعتباری مغائرت اس نسبت کیلئے کافی ہے باقی وجوب و امکان والی بات، تو اس کی صحت اس پر موقوف ہے کہ امکان و وجوب میں منافات بھی ہو حالانکہ واقعہ یہ نہیں ہے۔ تحقیق سے ثابت ہوا ہے، کہ امکان اور وجوب میں منافات کی نسبت نہیں بلکہ نقص و کمال کی نسبت ہے ہاں! اعتباری اختلاف ان میں ضرور ہے۔ پس ٹھکانے کی بات وہی ہے جس کا پہلے ذکر کیا گیا، شئے کا خود اپنی ذات پر مقدم ہونا اس پر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اس تقدم سے اگر زمانی تقدم مراد ہے، تو علت میں یہ لازم نہیں آتا اور اگر علت والا تقدم مقصود ہے تو یہ بجنسہ اصل دعویٰ ہے، کیونکہ یہ قول کہ شے اپنے نفس پر مقدم نہیں ہوسکتی گویا یہ کہنا ہے کہ شے خود اپنی ذات کی علت نہیں ہوسکتی، میں کہتا ہوں کہ وجد فوجد (ہوا تب ہوا) کے نظریے کی تصحیح تقدم کے جس معنی سے ہوتی ہے وہی یہاں مراد ہے، یعنی کسی شئے کا کسی چیز کے سبب و علت ہونے کا جو لازمی نتیجہ ہے جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جب تک علت نہ پائی جائے گی، معلول بھی نہیں پایا جاسکتا، آخر تم خود غور کرو، کہ ہاتھ کی جنبش جب پائی گئی، تب انگوٹھی کی بھی جنبش موجود ہوئی یہ کیوں صحیح ہے اور یہ قول کہ انگوٹھی کی جنبش جب پائی گئی تب ہاتھ کی جنبش موجود ہوئی یہ کیوں غلط ہے، بہر حال شئے اور خود اس کی اپنی ذات کے درمیان اس تعلق کا پیدا ہونا بداہتہً محال ہے، اس پر اگر تم یہ کہو کہ یہ ہوسکتا ہے کہ کوئی شئے خود اپنی علت کی علت

اس طرح ہو کہ اس کی وجہ سے خود اپنی ذات پر شے کا مقدم ہونا لازم نہ آئے اور اس اعتراض کو حق بجانب دو طریقوں سے ثابت کیا جا سکتا ہے، پہلا طریقہ اس مقدمہ پر مبنی ہے کہ کسی شئے کی جو چیز محتاج ہو، اور اس محتاج کا بھی کوئی محتاج ہو، تو ایسی صورت میں محتاج کے محتاج کے لئے قطعاً ضروری نہیں ہے کہ وہ بھی شے کی محتاج ہو، کیونکہ کسی شئے کے تحقق کے لئے علّت قریبہ کا ہونا کافی ہے، اس کے لئے علّت بعیدہ کی حاجت نہیں ہے، ورنہ علّت قریبہ سے معلول کی علیحدگی کے جواز کو ماننا پڑے گا، اور دوسرا طریقہ یہ ہے، کہ یہ ممکن ہے، کہ ایک چیز اپنی ماہیت کے رو سے کسی شے کی علّت ہو، اور خود یہ معلول شئے اپنی علّت کے وجود کی علت وسبب ہو، میں اس کے جواب میں کہتا ہوں، کہ اعتراض میں جس لزوم کا انکار کیا گیا ہے، یہ انکار غلط ہے اور لزوم قطعاً ضروری ہے، باقی اعتراض کی تائید جن طریقوں سے کی گئی ہے، ہم ان کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ واقعہ یہ ہے کہ کسی شئے کی جب تک علت بعیدہ نہیں پائی جائے گی، علّت قریبہ کا وجود ہی نہیں ہو سکتا، اور جب تک علت قریبہ موجود نہ ہوگی، شے کس طرح موجود ہوگی اور احتیاج کے معنی اس کے سوا اور کیا ہوتے ہیں، یہ خیال کہ ورنہ اپنی علت قریبہ سے معلول کی علیحدگی ہو جائے گی، یہ تو اس وقت لازم آسکتا تھا جب صرف علّت قریبہ کو بغیر علّت بعیدہ کے اس طرح موجود مانا جاتا کہ معلول اس کے ساتھ موجود نہیں ہے، اور شئے کی ماہیئت کو علّت اس چیز کا قرار دینا جو اس شے کے وجود کی علّت ہے، اس مقدمے میں قطع نظر اس سے کہ بجائے خود یہ ایک ناممکن سی بات ہے، کیونکہ گویا اس کے معنی یہ ہوئے کہ معلول کا وجود علّت کے وجود سے پہلے ہو سکتا ہے، پھر یہاں بحث کا میدان ہی بدل گیا، یعنی گفتگو دور میں ہو رہی تھی، جس کی تشریح میں کہا جاتا ہے، کہ کسی شئے کا ایسی چیز پر موقوف ہونا جو خود اس پر موقوف ہو، اور یہاں یہ صورت ہی پیش نہیں آتی کیونکہ "موقوف علیہ" کی حیثیت ہی بدل جاتی ہے، جیسا کہ صورت مادے پر جس حیثیت سے موقوف ہوئی ہے، مادّہ صورت پر اس حیثیت سے موقوف نہیں ہوتا، (حالانکہ باہم دونوں ایک دوسرے پر موقوف ہیں لیکن یہاں حیثیتوں کا اختلاف ہے) رہا تسلسل کا محال ہونا، تو اس کے دلائل و وجوہ بکثرت ہیں،

پہلی دلیل اس کی وہ ہے، جس کا ذکر شیخ نے الہیات شفاء میں کیا ہے، تقریر اس کی یہ ہے،

یہ ثابت ہو جانے کے بعد کہ شئے کی واقعی علت وہی ہوتی ہے، جو اس شئے کے ساتھ موجود ہو، اب ہم کہتے ہیں کہ ایک معلول کو اگر ہم فرض کریں، اور اس معلول کے لئے ایک علت بھی فرض کی جائے، پھر اس علت کی بھی کوئی علت مانی جائے، تو یہ ناممکن ہے کہ ہر علت کی علت لامحدود مرتبے تک چلی جائے، کیونکہ اگر معلول اور اس کی علت پھر علت کی علت ان سب کو اگر ایک اجتماعی نظر سے سامنے رکھا جائے، اور ان سب کو اس کے بعد اس حیثیت سے دیکھا جائے، جو ان میں باہمی تعلق ہے، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ علت کی علت دونوں (یعنی معلول اور علت قریبہ) کی پہلی علت قرار پائے گی، اور ان دونوں کو اس علۃ العلۃ سے معلول ہونے کی نسبت ہوگی اگرچہ یہ دونوں باہم اس امر میں مختلف ہوں گے، کہ ایک بالواسطہ معلول ہے، اور دوسرا بلا واسطہ بہر حال علۃ العلۃ کی یہ صفت (یعنی علت اولیٰ دونوں کے لئے ہونا اور ان دونوں کو اس کی طرف معلولیت کی نسبت ہونا) نہ تو اخیر (معلول) کی ہوگی، اور نہ متوسط (یعنی علت قریبہ) کی ہوگی، کیونکہ یہاں متوسط تو وہ ہے، جو معلول کے ساتھ براہ راست متصل اور اس کو چھو رہا ہے، اور ظاہر ہے کہ وہ دو کی نہیں بلکہ صرف ایک ہی چیز کی علت ہے، اور معلول تو کسی چیز کی علت ہی نہیں ہے، الغرض ان تینوں میں سے ہر ایک کی کچھ خاص خاص خصوصیات ہیں یعنی وہ جو معلول کے نمبر پر واقع ہے اس کی خاصیت یہ ہے کہ وہ کسی کی علت نہیں ہے، اور اس معلول کے جو بالکل دوسرے کنارے پر واقع ہے اس کی خاصیت یہ ہے کہ اپنے سوا ہر ایک کی علت ہے اور جو وسط اور درمیان میں ہے، یعنی علت قریبہ اس کی خاصیت یہ ہے، کہ ایک طرف والے کی تو علت ہے، اور دوسری طرف والے کا معلول ہے، وسط اور درمیان میں واقع ہونے والی چیز کی یہ خصوصیت ہر حال میں باقی رہے گی خواہ وہ ایک ہو، یا ایک سے زیادہ ہو، ایک سے زیادہ ہونے کی صورت میں خواہ اس کی ترتیب متناہی ہو، یا غیر متناہی ہر حال میں اس کی یہ خاصیت اس سے جدا نہیں ہو سکتی، اب اگر اس وسط کی کثرت کو متناہی فرض کیا جائے

تو دونوں اطراف اور کناروں کے درمیان واقع ہونے والا یہ وسط گویا ایک شے کے مانند ہوگا، اور اپنے دونوں کناروں کے حساب سے اس کی خاصیت وہی ہوگی جو وسط میں واقع ہونے والی کی ہونی چاہیئے، اور دونوں کناروں کی بھی اپنی اپنی خاصیت باقی رہے گی، لیکن اس وسط کی ترتیب اگر غیر متناہی کثرتوں سے ہوگی، تو کنارہ پیدا ہی نہ ہوگا، اور اس صورت میں غیر متناہی کا یہ سارا سلسلہ صرف واسطے کی خصوصیت سے متصف ہوکر رہ جائے گا، کیونکہ اس سلسلے کے جس حصے کو بھی تم فرض کروگے، وہ اخیر معلول کے وجود کی علت بھی ہوگا، اور خود بھی معلول ہوگا، کیونکہ وسط کے اس سلسلے کے ہر ایک حصے کو معلول فرض کیا گیا ہے اور ان حصوں کے مجموعے کے ساتھ وجود کا تعلق اسی وسط کے ذریعے سے ہوا ہے، اور یہ قاعدہ ہے، کہ کسی معلول کے ذریعے سے جب کسی شے کے ساتھ وجود کا تعلق ہو تو یہ شے بھی ضرور معلول ہوگی، البتہ وسط کا یہ سارا سلسلہ معلول اخیر کے وجود کے لئے شرط ہے، اور اسکی علت ہے، اور تم وسط کی ان کثرتوں کو جہاں تک شمار کرتے چلے جاؤ گے، اور فرض کرتے جاؤ گے، لاانتہا، تک یہی حکم باقی رہے گا، پس ثابت ہوا کہ علل واسباب کا ایسا سلسلہ جس کی ہر کڑی موجود ہو، اس میں یہ نہیں ہوسکتا کہ اس میں نہ تو کوئی ایسی علت ہو جو معلول نہ ہو اور نہ اس میں علت اولی ہو، بلکہ ان دونوں کا ہونا اس سلسلے میں ضروری ہے، بہرحال غیر محدود ولا متناہی کثرتوں کا ہر سلسلہ اسی قسم کا واسطہ بن جاتا ہے، کہ باوجود بیچ میں واقع ہونے کے ان کا کوئی کنارہ نہیں ہے اور یہ محال ہے شیخ کا کلام ختم ہوا"

تسلسل کے ابطال پر جتنے دلائل قائم کئے گئے ہیں ان میں اس دلیل کا نام اسد البراهین (دلیلوں کا شیر ہے)،

دوسری دلیل کا نام "برہان تطبیق" ہے، ایسے تمام عددی سلسلے جن میں ترتیب ہو، اور جو موجود ہوں، خواہ علل و معلولات کے ذیل میں ان کا شمار ہو، یا مقداروں، وسعتوں، اور وضعی اعداد کے نیچے ان کو درج کیا جاتا ہو، ان سب کے غیر متناہی ہونے کو اسی دلیل سے باطل کیا جاتا ہے، اور عموماً اس میدان میں اسی پر اعتماد کیا جاتا ہے۔ تقریر اس برہان کی یوں کی جاتی ہے کہ اگر کوئی غیر متناہی

سلسلہ اس طرح پایا جائے کہ اس کے متناہی کنارے سے ایک جزء یا کوئی متناہی حصہ گھٹا دیا جائے، تو یہاں دو سلسلے حاصل ہوں گے، ایک سلسلہ تو وہ جس کی ابتدا اس جزء سے ہوتی ہے، جس کو آخری جزء فرض کیا گیا ہے، اور دوسرا سلسلہ وہ جس کی ابتدا اس جزء سے ہوگی، جو اس کے اوپر ہے، اس کے بعد ان دونوں سلسلوں کو باہم ایک دوسرے پر منطبق اور برابر کیا جائے۔ اب اگر ناقص سلسلے کا ہر جزء کامل سلسلے کے ہر جزء پر منطبق ہوگا، تو کل اور جزء میں برابری و مساوات پیدا ہو جائے گی، اور یہ محال ہے، اور اگر ایسا نہ ہوگا، تو اب اس کی صورت اس کے سوا اور کیا ہو سکتی ہے کہ کامل اور تمام سلسلے میں کوئی ایسا جزء پایا جائے گا کہ ناقص سلسلے میں اس کے مقابل کا کوئی جزء نہ ہو، اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ ناقص کا سلسلہ منقطع ہو جائے، اور ظاہر ہے، کہ ایسی صورت میں کامل میں اضافہ ایک ہی جزء کے حساب سے ہوگا، (اگر اس سے ایک جزء گھٹایا گیا تھا) یا متناہی مقدار میں اضافہ وزیادتی ہوگی) اگر متناہی حصہ اس غیر متناہی سے گھٹایا گیا تھا جیسا کہ فرض کیا گیا تھا، پس جس سلسلے کو غیر متناہی فرض کیا گیا تھا، وہ متناہی ہو گیا اس لئے کہ کسی متناہی اور محدود چیز سے جو چیز محدود اور متناہی مقدار میں زائد ہوگی ظاہر ہے کہ وہ بھی ضرور متناہی اور محدود ہی ہوگی

اس دلیل پر دو اعتراضات کئے جاتے ہیں پہلے اعتراض کی صورت یہ ہے، کہ اصل دلیل ہی پر نقض وارد کیا جاتا ہے یعنی کہا جاتا ہے، کہ اگر اس دلیل کو درست مان لیا جائے، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ اعداد و شمار بھی متناہی ہو جائیں کیونکہ فرض کیجئے کہ ایک سلسلہ اعداد کا اس طرح تسلیم کیا جائے جو ایک سے شروع ہو کر لا متناہی سلسلے تک چلا جاتا ہے، اور دوسرا سلسلہ ایسا مانا جائے، جو بجائے ایک کے دو سے شروع ہوتا ہے، اور وہ بھی لا متناہی حد تک چلا جاتا ہے، اس کے بعد اب ان دونوں سلسلوں میں سے ایک کو دوسرے پر منطبق کیا جائے، تو لازماً اعداد متناہی ہو جائیں گے، حالانکہ بالاتفاق اعداد کا متناہی ہونا غلط ہے، نیز اسی دلیل سے حق تعالیٰ کے معلومات کو بھی متناہی ثابت کر سکتے ہیں یعنی جب انہیں اور معلومات کے اس سلسلے میں جو معلومات حق سے ایک عدد کم ہو، تطبیق پیدا کر کے وہی تقریر کی جائے جو یہاں کی گئی، علاوہ اس کے فلکی حرکات بھی متناہی ہو جائیں گے، اگر ایسے دو سلسلے فرض کئے جائیں جن میں ایک کی ابتدا

مثلاً ایک خاص دورے سے ہو، اور دوسرے کی ابتداء ایسے دورے سے ہو، جو اس خاص دورے سے پہلے واقع ہوا ہو، اور فلکی حرکات کا متناہی ہونا ارباب فلسفہ کے خیال میں باطل ہے،

دوسرا اعتراض برہان تطبیق کی تقریر پر یہ ہے، کہ دلیل کے اس مقدمے پر یعنی یہ کہ ۲ دو سلسلوں میں سے ایک اگر دوسرے سے ناقص اور کم ہو گا، تو دونوں کا منقطع ہو جانا ضروری ہے، نقض وارد ہوتا ہے، اس نقض کی یہ تقریر کی جاتی ہے، کہ ایک کے عدد کو اگر دونا کیا جائے، اور لا متناہی حد تک دونا کیا جائے اور تضعیف کے اس عمل سے ایک سلسلہ حاصل کیا جائے۔ اسی طرح ۲ دو کے عدد کو دونا کیا جائے اور لا متناہی حد تک دونا کیا جائے، اور اس عمل سے بھی ایک دوسرا سلسلہ حاصل کیا جائے، تو ظاہر ہے کہ پہلا سلسلہ دوسرے سلسلے کے اعتبار سے کم ہو گا، حالانکہ بالاتفاق یہ دونوں سلسلے غیر متناہی ہیں، اسی طرح کہا جاتا ہے، کہ خدا کے مقدورات (یعنی جن چیزوں پر وہ قادر ہے) وہ خدا کے معلومات سے کم ہیں، اس لئے کہ مقدورات صرف وہی چیزیں ہیں، جو ممکن ہوں، (بخلاف معلومات کے کہ ان کے لئے ممکن ہونا ضروری نہیں ہے) حالانکہ مقدورات الٰہی کو بھی غیر متناہی مانا گیا ہے، پھر یہ بھی کہا جاتا ہے، کہ مثلاً زحل کے دورے، اور اس کی گردشیں، چاند کی گردشوں سے کم ہیں حالانکہ حکماء کے نزدیک دونوں غیر متناہی ہیں، بہر حال اعتراض کا خلاصہ یہ ہے، کہ ہم اس کو مان لیتے ہیں کہ کامل اور تام سلسلے کے ہر جزء کے مقابلے میں ناقص سلسلے کا ایک جزء واقع ہوتا ہے، لیکن محض اس کی وجہ سے دونوں کا برابر ہونا غیر ضروری ہے کیونکہ یہ بات کبھی تو برابری اور مساوات کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے، اور کبھی غیر متناہی ہونے کا بھی یہی نتیجہ ہوتا ہے اگرچہ نام دونوں کا مساوات ہی رکھ دیا جاتا ہے، اور اس معنی کے رو سے اگر ناقص اور کامل میں مساوات پیدا ہو جائے، تو ہم اس کے محال ہونے کو تسلیم نہیں کرتے یعنی ایسے ناقص و کامل میں نقص اگر اس کنارے سے فرض کیا جائے جو متناہی ہے اور اس کے بعد ان میں مساوات پیدا ہوتی ہو تو مساوات کی یہ قسم محال نہیں ہے، ہاں! ایسے زائد اور ناقص میں مساوات یقیناً محال ہے جن میں ایک دوسرے کے مافوق عدد سے موصوف ہو، اور دو غیر

متناہیوں میں یہ بات پائی نہیں جاتی خواہ ان میں ایک ہزار ہا مراتب کے حساب سے کیوں نہ ناقص ہو، اس اعتراض کے جواب میں کبھی تو یہ کہا جاتا ہے کہ ہر ایسے دو سلسلوں کے متعلق یہ دعویٰ کرنا کہ وہ دونوں باہم یا تو برابر برابر اور مساوی ہوں گے، یا زیادتی اور کمی کی وجہ سے ان میں تفاوت ہوگا، اور یہ کہ تفاوت کی صورت میں جو ناقص ہوگا اس کا منقطع ہونا ضروری ہے، اور اس دعوے کو بدیہی ٹھیرانا بجائے خود یہ غلط ہے، یہ تو اس منع کا جواب ہے جو برہان تطبیق کے متعلق پیش کیا جاتا تھا، باقی اس دلیل پر جو نقض وارد ہوتا تھا، اس کے جواب میں حکم کی خصوصیت کا دعویٰ کر دیا جاتا ہے، متکلمین تو اس کی تقریر یوں کرتے ہیں کہ یہ حکم محض ان امور کے ساتھ مخصوص ہے جو وجود کے دائرے میں داخل ہو چکے ہوں خواہ وہ اکھٹے ہو کر پائے جائیں جیسا کہ علل واسباب اور معلولات ومسببات کے سلسلے کا حال ہے یا ایسا نہ ہو، جیسا کہ فلکی حرکات اور گردشوں کا حال ہے، اور ظاہر ہے، کہ ان گردشوں اور حرکتوں کا شمار معدات کے ذیل میں کیا جاتا ہے، پس اعداد وشمار کی صفت سے وہ موصوف ہی نہیں ہو سکتے، کہ ان کی حیثیت بالکل اعتباری ہوتی ہے، اور جو معدود ہو سکتے ہیں، یعنی عدد کی صفت سے جو موصوف ہوتے ہیں وہ اس لحاظ سے ہمیشہ متناہی ہی رہیں گے یہی حال خدا کے معلومات اور مقدورات کا ہے، کیونکہ متکلمین کے خیال میں دراصل یہ متناہی ہوتے ہیں، اور ان کو غیر متناہی اگر کہا بھی جاتا ہے تو اس کا مطلب صرف اس قدر ہوتا ہے، کہ کسی ایسی حد تک یہ نہیں پہنچتے جس کے اوپر کوئی عدد یا معلوم یا کوئی دوسرا مقدور نہ ہو،

اور حکماء کے مذاق کے مطابق اس کی تقریر یہ ہے کہ یہ حکم محض ان چیزوں کے ساتھ مخصوص ہے، جو بالفعل کے ایک ساتھ مرتب شکل میں موجود ہوں، خواہ ان کی ترتیب وضعی ہو، جیسا کہ مقداری سلسلوں کا حال یعنی ابعاد (طول عرض عمق) کے متناہی ہونے کے ذیل میں جس کا ذکر کیا جاتا ہے، یا ان کی ترتیب طبعی ہو، جیسا کہ علل ومعلومات کے سلسلے کا حال ہے، پس فلکی حرکات اور آسمانی گردشوں والا اعتراض اٹھ جاتا ہے، کیونکہ فلکی حرکات اکھٹے ہو کر نہیں پائے جاتے اور نہ کسی خاص نوع کے ان افراد اور جزئیات سے یہ قاعدہ ٹوٹتا ہے، جو غیر محسوس ہوتے ہیں

جیسا کہ بعضوں کا نفوس ناطقہ کے متعلق یہ خیال ہے، کہ ان کے افراد غیر تناہی ہیں، جس کی وجہ یہ ہے، کہ اگر ایسا ہوتا بھی ہو، جب بھی ان افراد میں ترتیب نہیں پائی جاتی یہاں یہ شبہہ نہ کرنا چاہیئے، کہ عقلی دلائل میں تخصیص کی پناہ پکڑنا، در اصل ان دلائل کے بطلان کا اعتراف ہے کیونکہ بہرحال مدلول اور دعوی کا ایک حصہ دلیل سے علیحدہ ہو جاتا ہے، میں کہتا ہوں کہ نقض کی جو صورت پیش کی گئی ہے، حقیقت یہ ہے کہ وہاں دلیل جاری ہی نہیں ہوتی بلکہ دلیل انھی مقامات میں خصوصیت کے ساتھ چلتی ہے، جو نقض کی صورت کے سوا ہیں، متکلمین تو یہ کہیں گے کہ جن امور کا تحقق ہی نہیں ہو گا انمیں تطبیق بھی ممکن نہیں، الا یہ کہ وہمی قوت سے کام لیکر معدوم کو موجود فرض کیا جائے لیکن وہم کا حال یہ ہے کہ غیر محدود اور لامتناہی امور کے تصور و استحضار کی نہ اس میں قوت ہوتی ہے اور نہ وہ تفصیلی طور پر ان امور کے افراد میں تطبیق کا تصور کر سکتا ہے، پس اعتبار، اور استحضار کے ختم ہونے کے ساتھ ہی، ان امور کا سلسلہ بھی منقطع ہو کر رہ جائے گا، بخلاف اس کے جب یہ سلسلہ واقع میں موجود ہو، تو اس وقت دونوں سلسلوں کا ہر جز دوسرے جز کے مقابل میں واقع ہو گا، عقل اس کے متعلق بغیر کسی تفصیلی ملاحظے کے اجمالی طور پر ایسا حکم کر سکتی ہے، جو واقعے کے ساتھ مطابق ہو۔

اور حکماء کی طرف سے یہ کہا جا سکتا ہے، کہ نفس الامر اور واقعے کے اعتبار سے تطبیق انھی امور میں ممکن ہے، جن میں عملا وہ موجود ہونے کے وضعی یا طبیعی ترتیب بھی ہو، تاکہ ہر ایک کے ہر ہر جزء کے مقابلے میں دوسرے کا جزء واقع ہو سکے اور یہ بات نہ اعداد میں پائی جاتی ہے، اور نہ فلکی حرکات میں اور نہ نفوس ناطقہ میں،

کلام کے بعض علماء نے اس موقع پر ایک اور بات کہی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ برہان تطبیق میں جو دو سلسلے فرض کئے جاتے ہیں واقعہ یہ ہوتا ہے، کہ یہ دونوں سلسلے ایک ہی سلسلے سے پیدا کئے جاتے ہیں، اور اس کے بعد ایک سلسلے کے جزء کو دوسرے سلسلے کے جزء کے مقابلے میں لایا جاتا ہے، اور یہ سارا عمل عقل اور ذہن میں انجام پاتا ہے، نہ کہ خارج میں، اب دلیل کی تکمیل و اتمام کے لئے اگر عقل کا صرف یہ حکم کافی ہے، کہ ہر جزء کے مقابلے میں ایک جزء واقع ہو گا، تو یقینا ایسی صورت میں یہ دلیل اعداد میں بھی جاری ہو گی، اور ان موجودات میں بھی جو اکھٹے ہو کر

نہیں پائے جاتے، بلکہ ایک کا وجود دوسرے کے بعد تعاقب کے طور پر ظاہر ہوتا ہے، اور ان موجودات میں بھی جو اکھٹے ہو کر پائے جاتے ہوں، خواہ ان میں ترتیب ہو یا نہ ہو، کیونکہ عقل کو اس کا اختیار ہے، کہ وہ ان سب میں اس حکم کو فرض کر سکتی ہے اور اگر اتنی بات کافی نہیں ہے، بلکہ تفصیلی طور پر دونوں سلسلوں کے ملاحظے کی ضرورت ہے، تو پھر موجودات کے جو سلسلے مرتب ہیں، ان میں بھی یہ دلیل جاری نہ ہوگی، چہ جائیکہ جو ایسے نہیں ہیں، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ غیر متناہی امور کا تصور و استحضار عقل کے لئے صرف غیر متناہی زمانے ہی میں ممکن ہے، میں کہتا ہوں کہ دونوں میں جو قابل لحاظ موثر فرق ہے، وہ یہاں پایا جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ یہاں تطبیق اگرچہ عقل ہی کا کام ہے، اور اس لئے یہ عمل ذہن میں انجام پاتا ہے، لیکن کبھی یہ ذہنی کام واقعی حال کو پیش نظر رکھکر انجام دیا جاتا ہے، اور کبھی ایسا نہیں ہوتا، پہلی صورت میں یعنی جب کوئی ذہنی کام واقعی حال کے لحاظ سے ہو، تو اس وقت دونوں سلسلوں میں سے ایک کے جزء کو دوسرے کے مقابل جزء کے ساتھ تطبیق دینے کے لئے صرف ایک اجمالی ملاحظہ کافی ہے اس لئے کہ اس حکم کا منشاء اور اس کا مصداق واقع میں اس طرح موجود ہے، کہ اس میں کسی ذہنی عمل، اور فکری حرکت کو دخل نہیں ہے، اور نہ اس کے لئے ان سلسلوں کے ہر ہر جزء کو سامنے لانے کی ضرورت ہے لیکن سلسلے کے ہی اجزار اگر موجود نہ ہوں یا ان اجزاء میں باہم طبعی یا وضعی تعلق نہ ہو تو پھر اس وقت اجمالی ملاحظہ قطعاً ناکافی ہے، بلکہ ضرورت تفصیلی ملاحظوں اور بے شمار کثیر تطبیقوں کی ہوگی، یعنی ذہن میں ضمنی صورتوں کی کثرت ہوگی، خیالی قوت کی مدد سے اسی قدر تطبیقی عمل کرنا پڑے گا، ایک محسوس مثال سے اس کو یوں سمجھ سکتے ہو، کہ مثلاً تمھارے ہاتھ میں ایک ایسی لمبی ڈوری ہو، جس کے بعض اجزاء دوسرے اجزاء سے متصل ہوں، اور تم اب سب کو کھینچنا چاہتے ہو، ظاہر ہے کہ اس وقت جب تم اس ڈوری کے ایک کنارے کو کھینچو گے، تو یقیناً دوسرے کنارے کو بھی حرکت ہوگی، اور اس ڈوری کا ہر ہر جز بھی متحرک ہوگا، لیکن اگر یہی اجزاء ایک دوسرے کے ساتھ جڑے ہوئے نہ ہوں خواہ باہم متصل اور ملے ہوئے کیوں نہ ہوں اس وقت تم اگر سب کو کھینچنا چاہو گے تو یقیناً تم کو اپنے ہاتھ سے بہت کام کرنے پڑینگے،

اور اس سلسلے کے جتنے اجزاء ہوں گے اسی قدر تمہارے ہاتھ کو حرکت ہوگی، پس یہی حال اس کا بھی ہے، جس کے متعلق ہم اس وقت بحث کر رہے ہیں،

ایک تائید و تذکرہ نقد محصل میں افضل المتاخرین علامہ طوسی نے لکھا ہے کہ حدوث (یعنی عالم کی پیدائش) کے متعلق متکلمین جس دلیل پر اعتماد کرتے ہیں، وہ اس پر مبنی ہے کہ پہلے اس کو محال ٹھیرا لیا جائے کہ ایسے حوادث کا ہونا ناممکن ہے جن میں زمانۂ ماضی کے حساب سے کوئی اول نہ قرار پاسکتا ہو طوسی اس کے بعد کہتے ہیں کہ اس مقدمے کے متعلق جو کچھ کہا گیا ہے اور اس پر جو اعتراضات کئے گئے ہیں پہلے میں اس کا ذکر کرتا ہوں، اس کے بعد پھر اپنا خیال ظاہر کروں گا حوادث ماضیہ (یعنی گذرے ہوئے زمانے میں جو چیزیں پیدا ہوئیں) ان کا متناہی اور محدود ہونا اوائل (یعنی حکمائے قدیم) کے نزدیک واجب اور ضروری ہے، اور اس کی دلیل وہ یہ بیان کرتے ہیں کہ ان حوادث کا ہر فرد جب حادث ہوگا، تو کل بھی حادث ہوا (یعنی ان کی پیدائش عدم کے بعد ہوئی اور جس کی پیدائش اس طرح ہوگی وہ متناہی ہوگا)، اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے، کہ ہر ہر فرد کا جو حکم ہوتا ہے کل کا حکم بسا اوقات اس سے مختلف ہوتا ہے، (قدماء نے پہلی دلیل کے بعد) دوسری دلیل یہ بیان کی ہے کہ حوادث ماضیہ کمی و بیشی زیادتی اور نقص کے صفات سے چونکہ موصوف ہوتے ہیں اس لیے ان کو متناہی ہونا چاہیے خدا کے معلومات اور مقدورات کو پیش کر کے اس پر اعتراض کیا گیا ہے، یعنی معلومات الٰہی ظاہر ہے، کہ مقدورات الٰہی سے زائد ہیں باوجودیکہ ان میں ہر دو غیر متناہی ہیں ان میں جو زیادہ پختہ کار ہیں انھوں نے کہا کہ گذرے ہوئے حوادث و واقعات کو ایک تو اس طرح فرض کیا جائے کہ مثلاً اس کی ابتداء ایک خاص وقت سے فرض کی جائے (مثلاً جمعہ کے دن پہلے گھنٹے میں حوادث کے اس سلسلے کی آخری کڑی کو فرض کیا جائے اور اب اس گھنٹے سے شروع کر کے پیچھے کی طرف مڑ کر یہ مانا جائے کہ حوادث کا سلسلہ زمانۂ ماضی میں لامحدود زمانوں میں پھیلا ہوا ہے اور ان ہی حوادث ماضیہ کے تصور کرنے کی ایک اور صورت یہ ہے کہ بجائے جمعہ کے پہلے گھنٹے کے مثلاً یہ فرض کیا جائے کہ اس سلسلے کی آخری کڑی اس گھنٹے سے ایک سال پہلے تھی اور اس کے بعد پھر پیچھے کی طرف مڑ کر ان کو بھی زمانۂ ماضی میں لامحدود زمانوں میں پھیلا ہوا مانا جائے اب ان میں سے ایک کو دوسرے پر توہم کے مدد سے منطبق کیا جائے، مثلاً دونوں کا مبدء اور نقطۂ آغاز ایک ہی

فرض کیا جائے پھر دونوں کو زمانۂ ماضی میں لامتناہی طور پر جانے والا اس طرز پر مانا جائے کہ باہم ایک دوسرے پر منطبق ہیں، تو ایسی صورت میں دونوں کا برابر ہونا محال ہے، ورنہ ماننا پڑے گا کہ مفروضہ وقت (یعنی جمعہ کا پہلا گھنٹہ) اور اس سے پیچھے ایک سال کے درمیان جو حوادث وقوع پذیر ہوئے، ان کا وجود اور عدم ایک ہو جائے، اور جس طرح یہ محال ہے، اسی طرح یہ بھی ناممکن ہے کہ جس کی ابتداء گذشتہ سال سے فرض کی گئی وہ اس سے زائد ہو جس کی ابتداء اس خاص وقت (جمعہ کے پہلے گھنٹے) سے فرض کی گئی تھی کیونکہ دو برابر چیزوں سے جو چیز چھوٹی ہوگی ناممکن ہے کہ ان دونوں سے وہ زائد ہو جائے، پس ضروری ہوا کہ گذشتہ سال سے جس کی ابتدا فرض کی گئی تھی یہ سلسلہ اس سلسلے سے چھوٹا اور ناقص ہو جس کی ابتداء اس خاص وقت (یعنی جمعہ کے پہلے گھنٹے سے) فرض کی گئی تھی اور یہ کمی وبیشی) بغیر اس کے ناممکن ہے جب تک کہ گذشتہ سال سے شروع ہونے والا سلسلہ جمعہ کے پہلے گھنٹے سے شروع ہونے والے سلسلے سے پہلے متناہی نہ ہو جائے، پس ان میں جو ناقص ہے وہ متناہی ہو گیا، اور اس سے جو متناہی اور محدود مقدار میں زیادہ ہوگا، اس کو بھی متناہی ہی ہونا چاہئے پس ثابت ہوا کہ سب کے سب متناہی ہی ہیں اس پر فریق مخالف نے اعتراض کیا کہ تطبیق کا یہ کام محض وہم کے زور سے انجام پاتا ہے اور اس کے لئے شرط یہ ہے کہ باہم جن دو چیزوں میں تطبیق دی گئی ہے، ان کا ذہن میں ارتسام اور تخیل بھی قائم ہو، ظاہر ہے کہ غیر متناہی کا تخیل وہمی قوت سے ناممکن ہے، اور یہ بھی بدیہی ہے کہ یہ دونوں سلسلے دائرۂ وجود میں ایک ساتھ تو داخل ہی نہیں ہو سکتے چہ جائیکہ ان کے وجود میں تطبیق کا توہم کیا جائے، پس حاصل یہ ہوا کہ یہ ایک ایسی دلیل ہے جس کی نتیجہ خیزی ایک ایسی بات پر موقوف ہے، جس کا حصول نہ وہم میں ممکن ہے اور نہ وہ واقع میں موجود رہ سکتی ہے، نیز اس پر یہ بھی اعتراض وارد ہوتا ہے، کہ زیادتی اور کمی یہاں اس کنارے کے متعلق فرض کی گئی ہے جو متناہی ہے اور وہ طرف جس کے متعلق یہاں بحث ہے، اور اصل نزاع جس کی محدودیت اور لامحدودیت میں یہاں بحث ہو رہی ہے، اس کو بالکل چھوڑ دیا گیا ہے، ایسی صورت میں اصل مقصد پر اس دلیل کا کوئی اثر نہیں پڑتا رہ یہ ہے ان کے اس کلام کا خلاصہ جن کا اس مقام پر ذکر کیا جاتا ہے، میں کہتا ہوں کہ ہر نو پیدا اور حادث کے لئے یہ صفت

ضرور ثابت ہوگی، کہ وہ اپنے بعد پیدا ہونے والی شئے سے پہلے یعنی اس سے سابق ہے اور یہ کہ اپنے سے ماقبل پیدا ہونے والی شے کے بعد ہے، یعنی لاحق ہے، اور ظاہر ہے کہ یہ دونوں اعتبار باہم قطعاً مختلف ہیں اب اگر ہم ان حوادث کو جو زمانۂ ماضی میں پیدا ہوئے، ان کی ابتدا اس خاص وقت (یعنی وہی جمعہ کے پہلے گھنٹے سے فرض کریں اور اس کے بعد اس سلسلے کی ہر کڑی کو کبھی اس لحاظ سے تصور کریں کہ وہ سابق ہے، اور کبھی اس لحاظ سے کہ وہ لاحق ہے (کیونکہ سلسلے کی ہر کڑی اپنے ماقبل کے لحاظ سے لاحق ہوگی، اور اپنے مابعد کے حساب سے سابق ہوگی) تو اب یہاں دو سلسلے پیدا ہو جائیں گے جو ایسے دو مختلف صفات سے موصوف ہیں جن میں ہر صفت دوسرے کی مغائر ہے، یعنی ایک سابق ہونیوالی کڑیوں کا سلسلہ اور دوسرا لاحق ہونے والی کڑیوں کا سلسلہ اور اب ایک دوسرے پر تطبیق دیں، اور ان کے اس باہمی تطابق کے لئے وہم کو کوئی تطبیقی کام انجام دینا نہ پڑے گا، باوجود اس کے پھر یہ ماننا بھی ناگزیر ہے کہ سابق ہونے والے حوادث لاحق ہونے والے حوادث سے زیادہ اسی جانب ہوں جس کے متعلق نزاع ہے، پس ضرور ہوا کہ حوادث لاحقہ کا یہ سلسلہ زمانۂ ماضی کے رو سے متناہی اور محدود ہو کیونکہ سابق ہونے والے حوادث کے انقطاع اور ختم ہونے سے پہلے ان کا ختم ہونا ضروری ہے، اور ظاہر ہے کہ سابق ہونے والے حوادث محدود اور متناہی مقدار میں لاحق ہونے والوں پر زائد ہوں گے، اس لئے وسے بہرحال ان سابق ہونے والوں کو بھی متناہی اور محدود ہی ماننا پڑے گا (طوسی کا کلام ختم ہوا)

ہاں یہاں ایک بات قابل ذکر رہجاتی ہے، اور وہ یہ ہے کہ ہر عدد مثلاً دس کے عدد کے لئے ایک قسم کی بدیہی ترتیب کا ہونا ضروری ہے، یعنی وہ ترتیب نہیں جو اول دوم سوم میں ہوتی ہے، بلکہ وہ ترتیب جو ایک دو تین میں ہوتی ہے، کیونکہ ایک کے عدد کو دو کے عدد پر بالطبع تقدم حاصل ہے، اگرچہ خود ایک سے مقدم نہیں ہے علیٰ ہذا القیاس دو تین سے اور تین کو چار سے یہی نسبت یعنی تقدم بالطبع کی نسبت ہے، اب اگر یہ مان لیا جائے کہ غیر محدود اور لامتناہی اعداد موجود ہو سکتے ہیں، جیسا کہ نفوس ناطقہ کے متعلق ان کا خیال ہے، تو یقیناً ان میں اجتماع اور

ترتیب کا پایا جانا بھی ضروری ہے اور اس کے بعد پھر برہان تطبیق کے لئے اس میں گنجائش پیدا ہو جائے گی، یہ مشکل اس کے جواب میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ ایک کے سوا کسی عدد کا دوسرے عدد سے مقدم ہونا ہمارے نزدیک غیر مسلم ہے الٰہیات شفا میں شیخ نے اس کا ذکر بھی کیا ہے، یعنی اس بنیاد پر کہ عدد صرف اکائیوں سے بنتا ہے نہ کہ اپنے تحتانی عدد اور ایک زائد اکائی سے مثلاً تین تین اکائیوں کا مجموعہ ہے نہ کہ دو اور ایک کا اور ایسی صورت میں تین پر دو[۲] کو نہیں بلکہ صرف ایک ہی کو تقدم حاصل ہوا،

ابطال تسلسل کی تیسری دلیل یہ ہے، کہ علل اور معلولات اسباب و مسببات کے سلسلے کو اگر اس طور پر تسلیم کیا جائے گا کہ ان کی انتہا کسی ایسی علت اور سبب پر نہیں ہوتی، جو صرف علت اور سبب ہو اور کسی شے کی وہ معلول نہ ہو، تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا، کہ یہاں ایک ایسا مجموعہ پیدا ہوگا، جس کو ہم ممکنات کا مجموعہ کہہ سکتے ہیں، ایسے ممکنات کا مجموعہ جو موجود بھی ہے، اور اس مجموعے کا ہر جزء اس جزء کا معلول ہے، جو اسی مجموعے کا جزء ہے اور یہ کہ اس مجموعے کے لئے یہ ضروری ہے، کہ وہ موجود بھی ہو، اور ممکن بھی ہو، موجود ہونا تو اس لئے ضرور ہے، کہ اس مجموعے کے اجزاء صرف موجودات کو تسلیم کیا گیا ہے، اور ظاہر ہے کہ کسی مرکب حقیقت کے معدوم ہونیکے معنے یہی ہو سکتے ہیں کہ اس کے اجزاء میں سے کوئی جزء معدوم ہو، رہا اس مجموعے کا ممکن ہونا، تو جب یہ اپنے جزء کا محتاج ہے اور یہ مسلم ہے کہ ممکن کا جو محتاج ہوگا اس کا ممکن ہونا ضروری ہے پس اس مجموعے کا ممکن ہونا ضروری ہوا، بہرحال جب یہ مجموعہ صرف موجودات ممکنہ کا مجموعہ ٹھیرایا گیا ہے، تو اس کا مطلب یہی ہوا کہ اس مجموعے کو اسطور پر فرض کیا گیا ہے، کہ نہ تو کوئی امر معدوم اس کا جزء ہے اور نہ کوئی ایسی چیز اس کا جزء ہے جس کا وجود ممکن نہیں بلکہ واجب ہو اس پر یہ خدشہ نہ ہونا چاہئے موجود اجزاء سے جو چیز مرکب ہوتی ہے، بسا اوقات وہ ایک اعتباری مرکب ہوتی ہے ایسا اعتباری مرکب جس کا خارج میں تحقق نہیں ہوتا، مثلاً انسان اور پتھر یا آسمان اور زمین کا مجموعہ اگر فرض کیا جائے کیونکہ یہاں مرکب سے مراد ایسی واحد ہستی نہیں ہے جو اپنے اجزاء کے وجود کے سوا کسی اور وجود کے ذریعے سے موجود ہو یعنی اس مرکب کا وجود

صرف اجزاء کا وجودی ہے اور ارباب فن نے تو اس کی تصریح بھی کی ہے کہ ایسا مرکب جو خارج میں موجود ہو، بسا اوقات اس کی حقیقت اپنے اجزاء اور ان اکائیوں سے جدا نہیں ہوتی جن سے وہ ترکیب پاتی ہے مثلاً دس مردوں کی جماعت کا جو حال ہے، اور کبھی اس کی حقیقت اجزاء کی حقیقت سے علٰحدہ بھی ہو جاتی ہے جب کسی ایسی صورت کے ساتھ اس کا تعلق ہو، جو اشیاء کو خاص خاص قسم کی نوعیت عطا کرتی ہے، یعنی صُور منوعہ کے ساتھ یہ بات پیدا ہوتی ہے، مثلاً عناصر سے جو مرکب تیار ہوتا ہے، اور کبھی صور نوعیہ کے بغیر بھی ایسا ہوتا ہے، مثلاً جہاں ترکیب کی وجہ سے کسی خاص ہیئت و شکل کے سوا اور کسی بات کا اضافہ نہ ہوتا ہو، مثلاً لکڑیوں سے تخت وغیرہ کی ترکیب اسی نوعیت کی ہوتی ہے اس میں جو بحث ہے اس کا ذکر آگے آتا ہے، بہرحال جب کوئی مجموعہ ایک موجود اور ممکن ہستی کے رنگ میں پایا جائے گا، تو سوال یہ ہے کہ اس کا مستقل موجد کون ہے، آیا خود اس کی ذات ہے اور اس کا محال ہونا ظاہر ہے یا اس مجموعے کا موجد اس کا کوئی جزء ہے، اور یہ بھی محال ہے، کیونکہ اس کے معنی یہ ہوں گے کہ یہ جزء خود اپنی ذات کی بھی اور اپنے علل و اسباب کے وجود کی بھی علت ہو، کیونکہ کسی مجموعے کے پیدا اور ایجاد کرنے کا مطلب اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ موجد نے ان اجزاء کو پیدا اور ایجاد کیا جن کا وجود اس مجموعے کا وجود ہے اور موجد کے مستقل ہونے سے مراد یہی ہے کہ وہ اپنے عمل ایجاد میں اپنے سوا ہر ایک سے بے نیاز ہے،

(اور اگر اس مجموعے کا موجد نہ اس کا جزء ہے اور نہ وہ خود اپنا موجد ہے تو اب تیسری صورت یہی ہو سکتی ہے) کہ اس کا موجد کسی خارجی امر کو قرار دیا جائے، ایسی صورت میں یہ امر خارجی لامحالہ اس مجموعے کے بعض اجزا ہی کا موجد ہو گا (کیونکہ فرض یہ کیا گیا ہے کہ اس سلسلے کا ہر جزء دوسرے جزء کا معلول ہے) اور اسی جزء پر معلولات کا سلسلہ ختم ہو گا (یعنی اس مجموعے سے باہر والی ہستی معلول نہیں ہو سکتی) اس لئے کہ ممکنات کے سلسلے سے خارج ہو کر موجود ہونے والی ہستی صرف وہی ہو سکتی ہے، جو کسی کی معلول نہیں بلکہ خود واجب بالذات ہوتی ہے، اور مجموعے وہ بعض جزء جو امر خارجی کا معلول ہو گا، ضرور ہے، کہ وہ اس مجموعے کے کسی جزء کا

معلول نہ ہو، اس لئے کہ کسی معلول واحد کے لئے دو علّتوں کا ہونا محال ہے، یعنی اس کے لئے مستقل دو علّتوں کا ہونا محال ہے کیونکہ گفتگو اس وقت اس موجد اور موثر کے متعلق ہو رہی ہے جو اپنے ایجادی اثر میں مستقل ہے الحاصل جو بات فرض کی گئی تھی دو طریقوں سے معاملہ اس کے برعکس نظر آتا ہے، یعنی فرض یہ کیا گیا تھا کہ یہ سلسلہ غیر منقطع اور نہ ختم ہونے والا ہے) اور یہ بھی فرض کیا گیا تھا کہ ہر جزء اس مجموعے کا دوسرے جزء کا معلول ہے، اور دونوں باتیں غلط ہو گئیں۔ میں نے اس دلیل کی جو تقریر کی ہے، اس پر وہ اعتراضات اور نقوض وارد نہیں ہوتے، جو اس دلیل کے متعلق پیش کئے گئے ہیں۔ ہم پہلے اس اعتراض کا ذکر تفصیلی طور پر کرتے ہیں یعنی تفصیلی اعتراض تو یہ ہے کہ اس مجموعے کے لئے علّت کا جو سوال اٹھایا گیا تھا اس علّت سے کیا مراد ہے۔ اگر علّت تامہ مقصود ہے تو ہم یہ نہیں مانتے کہ ایسی صورت میں اس مجموعے کو خود اس سلسلے کی علّت تامہ قرار دینا محال ہے، یہ تو جب ناممکن ہوتا اگر اس مجموعے کا اپنی ذات سے مقدم ہونا لازم آتا، اور بجائے خود یہ ثابت شدہ امر ہے، کہ مرکب کی علّت تامہ کے لئے مقدم ہونا صرف غیر ضروری نہیں ہے، بلکہ ناجائز اور ممتنع ہے، کیونکہ اسی مرکب کے اجزا میں سے وہ اجزاء بھی ہوئے ہیں، جو خود معلول ہیں) اور معلول سے علّت تامہ کی علیحدگی ناممکن ہے) اس پر اگر یہ کہا جائے کہ تو پھر لازم آتا ہے، کہ اس مجموعے کا وجود واجب ہو جائے، کیونکہ اب تو اس کی ہستی غیر سے نہیں بلکہ خود اس کی ذات سے حاصل ہوئی، اور یہی بات اس کے محال ہونے کے لئے کافی ہے میں کہوں گا، کہ تمھارا یہ دعویٰ کب قابل قبول ہے کیونکہ یہ بات تو اس وقت لازم آتی اگر یہ مجموعہ اپنے اس جزء کا محتاج نہ ہوتا جو بجنسہ یہ مجموعہ نہیں ہے خواہ اس جزء کا نام مجموعے کا غیر ہو یا نہ ہو لیکن بہرحال یہ مجموعہ بجنسہ وہ جزء نہیں ہے (اصل اعتراض کی تقریر کا دوسرا جزء یہ ہے) کہ اگر علّت تامہ مراد نہیں ہے، تو پھر کیا علّت فاعلہ مراد ہے، اس شق پر ہمیں یہ مسلّم نہیں ہے، کہ اس مجموعے کی علّت فاعلہ اگر اسی کا کوئی جزء ہو جائے گا تو محال لازم آئے گا بلاشبہ اگر اس بعض جزء کو کل مجموعے کی علّت فاعلہ ٹھہرایا جائے حتیٰ کہ اس بنیاد پر وہ خود اپنی ذات کی بھی اور اپنی علّتوں کی ذات کی بھی علّت بن جائے تو یہ یقیناً محال ہے،

لیکن یہ غیر مسلّم ہے، اس لئے کہ مرکب معلول کے بعض اجزاء کے متعلق یہ ممکن ہے کہ بجائے مرکب کے فاعل کے کسی اور چیز کا وہ معلول ہو مثلاً تخت ایک مرکب معلول ہے جس کا فاعل بڑھئی ہے، لیکن اس مرکب کا ایک جزء یعنی خود لکڑی بھی کیا بڑھئی کا معلول ہے؟ اور اگر اس کو ہم مان بھی لیں جب بھی ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ اس مجموعے سے جو چیز خارج ہو گی اس کا واجب ہونا ضروری ہے، اس لئے کہ ہو سکتا ہے، کہ لامحدود اور غیر متناہی علل ومعلولات کے لامحدود و غیر متناہی سلسلے پائے جائیں، اور ان میں ہر ایک سلسلہ ایسی علت کے ساتھ وابستہ اور اس کی طرف مستند ہو، جو اس مجموعے کے سلسلہ سے خارج ہو، اور کسی دوسرے سلسلے میں داخل ہو، اور یہ سلسلہ یوں ہی اس طور پر جاری ہو، کہ کسی وجود واجب پر مجموعے کو ختم کرنے کی ضرورت نہ پیش آئے، اور بالفرض اگر کسی وجود واجب تک اس سلسلے کا پہنچنا ضروری بھی ہو، جب بھی تسلسل کا محال ہونا اس سے کب ثابت ہوتا ہے، اس لئے کہ اس کا امکان اب بھی باقی ہے، کہ غیر متناہی علل ومعلولات کے سلسلے موجود ہوں ممکن ہوں، اور کسی واجب کی طرف ان کا انتساب واستناد بھی ہو،

اسی اعتراض کی اجمالی تقریر یہ ہے کہ ایسا مجموعہ جو واجب اور تمام ممکنات موجودہ سے مرکب فرض کیا جائے، اس کو اگر پیش کیا جائے تو یہ دلیل ٹوٹ جاتی ہے یعنی، اس کے ذریعے سے دلیل پر نقض اجمالی وارد ہوتا ہے، میرا مطلب یہ ہے، کہ ایسے مجموعے (یعنی ممکنات اور واجب کے مجموعے) کا فرض کرنا ظاہر ہے کہ ممکن ہے، اب دیکھو! کہ اس مجموعے کی علت خود یہ مجموعہ بھی نہیں ہے اور نہ ان ممکنات کا کوئی جزء اس کی علت ہے اور نہ کوئی امر خارجی اس کی علت ہے، کیونکہ قطع نظر اس سے کہ واجب الوجود میں تعدد پیدا ہوتا ہے، یہ بھی لازم آتا ہے، کہ واجب کی ذات بھی معلول بن جائے، اور دو موثروں، اور مستقل کارفرما قوتوں کا اجتماع لازم آئے گا، اگر اس امر خارجی کو اس مجموعے کے ہر جزء کی علت قرار دی جائے۔ اور اگر اس مجموعے کے بعض جزء کی علت یہ امر خارجی ہو گا، تو اس صورت میں یا تو واجب کو معلول ماننا پڑے گا، یا دو موثروں کے اجتماع کی خرابی درپیش ہو گی،

میری تقریر کی بنیاد پر یہ دونوں تفصیلی اور اجمالی نقوض کیوں وارد نہیں ہوتے،

اب ہم اسکو بیان کرتے ہیں ہم اس کی تصریح کر چکے ہیں کہ علّت سے مراد یہاں ایسی علّت فاعلہ ہے، جو اپنے ایجادی عمل و اثر میں بالکل مستقل ہو، اس کے بعد ہم نے اس مجموعے کو تمام ممکنات کا مجموعہ اس طرح فرض کیا تھا کہ اس مجموعے کا ہر جزء دوسرے جزء کا معلول ہے، اب ظاہر ہے اس مجموعے سے جو ہستی خارج ہوگی وہ واجب ہی کا وجود ہوگا، اور علّت و سبب ہونے میں اس کے مستقل ہونے کی وجہ سے اس استقلال کا کم از کم اقتضاء یہ ہے، کہ اس مجموعے میں کوئی ایسا جزء پایا جائے جو اس مجموعے کے کسی جزء کا معلول نہیں ہے بلکہ خصوصیت کے ساتھ اس جزء کی علّت کوئی بیرونی شے ہے اور مجموعے سے خارج ہے، اور یہی بات تو اس مجموعے کی لامحدودیت کو ختم کر دیتی ہے، باقی رہی یہ بات کہ علّت و سبب ہونے میں جس امر کو مستقل قرار دیا گیا ہے، اس کے متعلق یہ کہنا کہ وہ اس مجموعے کا جزء کیوں نہیں ہو سکتا، تو یہ کس طرح ممکن ہو سکتا ہے، اگر ایسا فرض کیا جائے گا۔ تو لازم آئے گا کہ یہ مستقل علّت خود اپنی ذات کی بھی علّت بن جائے، اور اپنے علل و اسباب کی بھی، کہ استقلال کے مفہوم کا یہی اقتضاء ہے، کیونکہ اگر بعض اجزاء کی موجد کوئی اور چیز ہوگی تو یقیناً اس مجموعے کا حصول اس پر بھی موقوف ہوگا تو دونوں علّتوں میں سے ایک بھی مستقل باقی نہ رہے گی، بخلاف اس مجموعے کے جس کو واجب اور ممکنات سے مرکب فرض کیا گیا تھا کہ اس قسم کے مجموعے کے لئے یہ ممکن ہو سکتا ہے کہ اس کی ایجاد کا کام مستقل طور پر خود اسی کا کوئی ایسا جزء انجام دے جو بذات خود موجود ہو، اور غیر سے بے نیاز ہو، رہا وہ تخت والا مثلہ، تو اس میں مغالطہ یہ ہوا ہے کہ بڑھئی (نجار) کو اس کا مستقل فاعل اور موجد مان لیا گیا ہے، حالانکہ فقط نجار اس کا مستقل فاعل نہیں ہوتا، بلکہ لکڑیوں کے پیدا کرنے والے کے ساتھ ملکر نجار تخت کا موجد بنتا ہے، البتہ دلیل کا یہ مقدمہ یعنی اجزائے ممکنہ میں اگر کسی کو علّت مستقلہ ٹھیرایا جائے گا، تو ہر جزء کے لئے وہ علّت ہوگا، اس پر ایک اعتراض وارد ہو سکتا ہے اور وہ یہ ہے کہ اس سے کیا مراد ہے، اگر یہ مقصد ہے کہ جس حیثیت سے مثلاً وہ آنامی جزء کی علّت ہے اسی حیثیت سے بجنسہ وہ دوسرے جزء مثلاً ب نامی کی بھی علّت ہے، تو یہ غلط ہے، کیونکہ بسا اوقات بعض مرکبات ایسے ہوتے ہیں کہ

ان کے اجزاء کی پیدائش بہ بتدریج آہستہ آہستہ ہوتی ہے، مثلاً تخت کی لکڑیوں کی جو نوعیت ہے، یا خود تخت کی اجتماعی ہئیت وشکل کا جو حال ہے اب اگر پہلے جزء کی پیدائش کے وقت اس مستقل علّت کا وجود نہیں پایا جائے جس کو ہر جزء کی علّت فرض کیا گیا ہے، تو لازم آتا ہے، معلول اپنی علت سے مقدم ہوجائے اور یہ کھلی ہوئی بات ہے اور اگر اس وقت یہ علّت موجود ہوگی، تو پھر یہ لازم آتا ہے کہ معلول یعنی وہ اجزا جو ابھی پیدا نہیں ہوئے ہیں وہ اپنی علّت مستقلّہ سے چھوٹ جائیں ظاہر ہے کہ یہ بھی نہیں ہوسکتا جیسا کہ پہلے بھی اس کو بیان کیا گیا ہے، اور اگر یہ مراد ہے کہ مجموعے کی علّت مرکب کے ہر ہر جزء کی علت ہے اب اس کے علّت ہونے کی صورت یہ ہو کہ بذات خود وہ علّت ہو، یا یہ صورت ہو کہ اس علّت کا کوئی جز علّت ہو، اور ایسی علّت ہو کہ اس مجموعے کا ہر جزء خود اس علّت کا معلول یا اس علّت کے جزء کا معلول ہے اور ایسا معلول ہے کہ اس علّت یا اس کے جزء کے سوا کسی بیرونی امر کی اس معلول کو ضرورت نہ ہو، اور قصہ یہ ہے کہ جب کوئی معلول مرکب ہو، اور اس کی علّت بھی مرکب ہی ہو، تو ایسی صورت میں علّت کا ہر جزء معلول کے ہر جزء کو پیدا کرتا چلا جاتا ہے، اور یوں دونوں یعنی علّت اور معلول کا ہر جزء دوسرے کے جزء کے ساتھ ایک ہی زمانے میں پایا جائے گا، اور نہ اس صورت میں یہ لازم آتا ہے کہ علّت سے معلول جدا ہوگیا اور نہ یہ لازم آتا ہے کہ معلول اپنی علّت سے مقدم اور سابق ہوگیا یعنی نہ تخلف کا اعتراض ہوتا ہے نہ تقدم کا لیکن یہ احتمال بھی فاسد ہے، کیونکہ جو مطلب ہے وہ ثابت نہیں ہوتا یعنی یہ دعوی کہ کسی سلسلے کا خود اپنا کوئی جزء اس کی علّت مستقلّہ نہیں بن سکتا، اس کو جو محال قرار دیا جاتا ہے، وہ ثابت نہیں ہوتا، کیونکہ اس طریقے سے تو یہ ممکن ہوسکتا ہے، کہ اس سلسلے کا کوئی جزء خود اس کی علّت بھی بن جائے، اور شئے کا خود اپنی ذات کے علت بننے کی یا اپنے علل واسباب کے علّت بننے کی خرابی بھی لازم نہ آئے اور اس کی صورت یوں ہوسکتی ہے کہ اجزاء کا وہ مجموعہ جن میں ہر جزء علّت ہونے اور معلول ہونے کی صفت سے موصوف ہے، البتہ اس مجموعے کا وہ آخری جزء جو صرف معلول ہے، اور تمام اجزاء کے بعد پیدا ہوا ہے، اس کو اس مجموعے سے خارج فرض کرلیا جائے،

ایسا جزءِ علیت کے حساب سے اگرچہ ہر ایک سے پیچھے ہوگا، لیکن جب سلسلے کا آغاز تتناہی کنارے کی طرف سے فرض کیا جائے تو رتبے میں یہی معلول اخیر جو علیت کی بنیاد پر سب سے پیچھے تھا، وہ مقدم قرار پا جائے گا، اسی لئے اس مجموعے کی تعبیر کبھی یوں کی جاتی ہے یعنی معلول اخیر سے پہلے جو اجزا ہیں ان کا یہ مجموعہ ہے اور کبھی اسی کی تعبیر یوں کرتے ہیں کہ معلول اول کے بعد جو اجزاء ہیں ان کا یہ مجموعہ ہے، الغرض اسی مجموعے میں وہ علت بھی پائی جاتی ہے جو اسی سلسلے کی جزء ہے، اور جس کے پائے جانے کے ساتھ ہی سلسلے کا وجود بھی پایا جاتا ہے صورت یہ ہو گی کہ علت کے ہر جزو کے ساتھ اس سلسلے کا ہر جزء وقوع پذیر ہوتا چلا جائے گا، لیکن با ایں ہمہ اس سلسلے کی علت ہونے کی وجہ سے خود اپنی ذات پر شے کے مقدم ہونے کی خرابی لازم نہیں آئے گی۔ اس پر اگر کہا جائے کہ جس مجموعے کو تم نے علت فرض کیا ہے وہ بھی تو ممکن اور علت کا محتاج ہوگا اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ اس مجموعے کی علت اس سے قبل والا مجموعہ ہے جس میں آخری معلول داخل نہیں ہے، اسی طرح پھر اس کی علت اس سے قبل والا مجموعہ ہوگا، اور یوں ہی لامتناہی طریقے سے یہ سلسلہ چلا جائے گا، اس پر اگر یہ کہا جائے کہ خالص معلول کے بعد جو واقع ہوگا وہ کسی سلسلے کی پیدائش و ایجاد کی مستقل علت نہیں بن سکتا، اس لئے کہ وہ ممکن اور اپنی علت کا محتاج ہوگا، اسی طرح جس مجموعے کو بھی فرض کرو گے، اس کے متعلق یہی بات کہی جائے گی۔ پس یہ سلسلہ اس وقت تک موجو نہیں ہو سکتا، جب تک اسے ان تمام علل و اسباب کی امداد نہ حاصل ہو، نیز اس سلسلے کے تحقق کے لئے معلول محض کی بھی ضرورت ہوئی پس ایجادی عمل میں یہ علت مستقل نہ ٹھیری، میں کہتا ہوں اس سے استقلال کے مفہوم پر کوئی زد نہیں پڑتی کیونکہ یہاں استقلال سے مراد یہ ہے، کہ وہ اپنی ایجاد میں کسی خارجی معاون کا محتاج نہیں ہے اور یہاں فرض یہ کیا گیا ہے کہ ہر مجموعے کی علت خود اس مجموعے میں داخل ہے، رہا معلول اخیر، تو ظاہر ہے، کہ اس مجموعے کے ایجاد میں اس کو کوئی دخل نہیں ہے، اس پر اگر یہ کہا جائے کہ "مجموعے" کے متعلق جب تم نے یہ فرض کیا کہ خواہ وہ ایک سلسلہ ہو یا غیر محدود در لامتناہی سلسلے ہوں، تو ایسی صورت میں یہ اعتراض ہی یہاں وارد نہیں ہوتا، کیونکہ ایسی حالت میں نہ کوئی آخری معلول پیدا ہو سکتا ہے، اور نہ کوئی البسا

مجموعۂ مرکب جو اس معلول اخیر سے پہلے ہو، میں کہتا ہوں کہ نہیں یہ اعتراض باقی رہتا ہے کیونکہ اس مجموعے کی علت وہ جزء ہے جو در اصل ان غیر تمناہی مجموعوں کی تعبیر ہے، جو ان آخری معلولوں سے پہلے فرض کئے گئے ہیں جو خود غیر تمناہی ہیں،

اب اگر تم پھر آغاز بحث کی طرف پلٹ کر آؤ، اور یوں کہو کہ ہم شروع ہی سے تقریر اس طرح کرتے ہیں کہ مجموعے کی علت کے متعلق یہ ناممکن ہے کہ خود اسی مجموعے کا جزء ہو، کیونکہ ایک جزء کو دوسرے جزء پر اس معاملے میں کوئی برتری حاصل نہیں ہے یا یہ بھی کہا جا سکتا ہے، کہ مجموعے کی علت قرار دینے سے یہ زیادہ بہتر ہے کہ اس مجموعے کے کسی جزء کی علت اسے قرار دیا جائے کہ یہ بات پہلی بات سے زیادہ موثر ہے، میں کہتا ہوں کہ نہیں بلکہ معلول اخیر سے پہلے جو جزء واقع ہو گا، علت ہونے کے لئے وہی مخصوص ہے، اس لئے کہ اس کے سوا جتنے اجزاء ہیں وہ مجموعے کی ایجاد میں مستقل نہیں ہو سکتے، جیسا کہ ظاہر ہے،

ایک خیال کی تغلیط اور مسئلے کی اصل تحقیق

تم کو معلوم ہونا چاہئے، کہ تسلسل کے ابطال اور واجب کے اثبات کے سلسلے میں بیان کا یہ طریقہ نہایت کمزور، اور بہت ہلکی پھسپھسی بات ہے، جیسا کہ میں نے اس سے پہلے بھی بیان کیا ہے، کہ ہر موجود میں اس کا وجود بھی بجنسہٖ اس کی وحدت ہے، اور ہر شئے کی وحدت یہی بعینہٖ اس کا وجود ہے یعنی وجود کے جو معنے میں نے بیان کئے ہیں اس کی بنیاد پر یہی واقعہ ہے ایسی صورت میں ان کی یہ بات کہ انسان اور پتھر کا مرکب موجود ہے بالکل نادرست ہے، یعنی اس کا مطلب اگر یہ لیا جاتا ہے، کہ ان دونوں کا مجموعہ ایک ایسی تیسری ہستی بن جاتی ہے، جو ان دونوں کی ہستیوں سے سوا ہے اور اسی تیسری ہستی کو سامنے رکھکر اصل دلیل پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس مجموعے کے اجزاء و احاد کی علتوں کے

لہ - بظاہر یہاں بحث کچھ پیچیدہ سی معلوم ہوتی ہے لیکن مثال کو پیش نظر رکھکر اس میں غور کیا جائے گا، تو بات معمولی نظر آئے گی یعنی، چند غیر متناہی سلسلے فرض کئے جائیں، اور ان میں علت و معلول کا تعلق پیدا کرتے ہوئے چلے جائیے ۱۲

سوا خود اس مجموعے کے لئے بھی ایک اور علت اور سبب کی ضرورت ہے ہم اس کو نہیں مانتے،
یہ اعتراض یقیناً اس وقت درست ہوتا ہے اگر اجزاء و احاد کے وجود کے سوا اس
مجموعے کے لئے کوئی علیحدہ وجود ثابت ہوتا بلاشبہہ اس وقت اس کی ضرور حاجت تھی
لیکن جب اس مجموعے کا ہر ہر جزء اپنی اپنی علتوں کا معلول ہے، (تو کیا یہی علتیں مجموعے کی
علتیں نہ ہوئیں) یہ قول کہ آخر یہ مجموعہ بھی تو ممکن ہے، یہ صرف ایک لفظی
تعبیر ہے، ورنہ واقعۃً وہ ممکن نہیں بلکہ ممکنات ہے، ایسے ممکنات جن میں ہر ایک
کا تحقق علت کے ذریعے سے ہوا ہے، پھر کسی دوسری علت کی ضرورت کہاں باقی رہی
یہی دس کا عدد ہے، کیا وہ اپنی اکائیوں کی علتوں کے سوا کسی اور علت کا محتاج ہوتا ہے؟
اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ احاد و اجزاء کی ہستیاں اور ہر جزء کا وجود یہ دونوں علیحدہ علیحدہ چیزیں
ہیں میرے نزدیک یہ بھی ایک لاحاصل ہی سی بات ہے، اس لئے کہ "ہر ایک کا"
"سب سے" مغائر ہونا یہ اس بات کو کب چاہتا ہے، کہ "سب کا" وجود خارج میں بھی
"ہر ایک" کے وجود سے الگ ہو، اور یہ جو کہا جاتا ہے، کہ مرکب کے کسی جزء
کے معدوم ہونے سے خود مرکب معدوم ہو جاتا ہے، بجائے خود یقیناً یہ صحیح ہے
اور اس کا مطلب یہ ہوتا ہے، کہ جس مرکب کی خاص اپنی ایک حقیقت، اور اپنی ایک
حقیقی وحدت ہوتی ہے، ایسے مرکب کے کسی جزء کا معدوم و مفقود ہونا یقیناً اس
حقیقت مرکبہ کا معدوم ہونا ہے لیکن ہر ایسی دو چیزیں جن میں عقل کسی قسم کی ترکیب
کا توہم کرے ایسی وہمی ترکیب والے مرکب ہی پر یہ قانون صادق
آتا ہے، یعنی اس کا پایا جانا دونوں اجزاء کے وجود کے ساتھ وابستہ
ہوگا اور معدوم ہونا کسی ایک جزء کے معدوم ہونے سے وہاں
بھی صادق آتا ہے، نیز یہ بھی تو ضروری نہیں ہے کہ اگر کسی شئے کے معدوم ہونے سے
کوئی چیز معدوم ہوتی ہو، تو کلی طور پر اس شئے کے پائے جانے کے ساتھ وہ چیز بھی ضرور
پائی جائے گی، اس مسئلے کے ذہن نشین ہونے کے بعد آدمی متاخرین کی اس غلطی پر
مطلع ہو سکتا ہے، یعنی انھوں نے جو اس کو جائز قرار دیا ہے کہ شئے خود اپنی ذات کی
علت بن سکتی ہے یہ بالکل بے بنیاد ہے، اور انھوں نے جو اس کے جواز پر یہ دلیل
پیش کی ہے کہ موجودات کا ایسا مجموعہ جو واجب اور ممکن سے مرکب ہو ظاہر ہے کہ

ممکن ہوگا، کیونکہ یہ مجموعہ اپنے احاد اور اجزاء کا محتاج ہے، اور خود اپنی ذات کے سوا اس مجموعے کی علت کوئی دوسری چیز نہیں قرار پا سکتی، اس لئے کہ اس مجموعے کی علت اس کے کسی جزء کو فرض کرنا تو ناممکن ہے کیونکہ اس جزء کے سوا اور دوسرے اجزاء کا بھی یہ مجموعہ محتاج ہے، اور یہ بھی نہیں ہو سکتا، کہ اس مجموعے سے جو چیز خارج ہو، اس کو مجموعے کی علت ٹھیرائی جائے، اس لئے کہ ایسے مجموعے سے (جس میں ممکن واجب سب ہی داخل ہیں) کوئی ہستی خارج نہیں ہو سکتی، پس یہی بات متعین ہوتی ہے، کہ یہ مجموعہ خود اپنی ذات کی علت ہے، لیکن اس سے ان کا مدعا ثابت نہیں ہوتا، اس لئے کہ مجموعے کا اپنے ہر ہر جزء پر موقوف ہونا اس امر کو مقتضی نہیں ہے کہ خود یہ مجموعہ اپنی ذات یعنی اس مجموعے پر موقوف ہو جائے تاکہ شے کا خود اپنی ذات پر موقوف ہونا لازم آئے ہاں اگر علت سے یہاں مراد مستقل علت فاعلی لی جائے تو اس وقت کہا جا سکتا ہے، کہ اس مجموعے کی علت اس کا جزء ہے، یعنی وہی جزء جو واجب ہے، اور اس مجموعے کا ایک جزء ہے بہر حال موجودات کے اس مجموعے کی علت واجب ہی ہو سکتا ہے، جو خود اس کا جزء ہے، یا آخری معلول کے اوپر جو اجزاء ہیں اور جو واجب پر پہنچکر ختم ہوتے ہیں، ان کو بھی باہم ایک دوسرے کی علت فاعلہ قرار دے سکتے ہیں،

اسی طرح متاخرین جو یہ کہتے ہیں کہ شئے کا خود اپنی ذات یا جو چیزیں ذات کے حکم میں ہوں ان کی علت ہونا وہاں محال ہے، جہاں علت کے لئے معلول پر مقدم ہونا ضروری ہو، کیونکہ اسی صورت میں شے کا اپنی ذات پر مقدم ہونا لازم آتا ہے، لیکن خود شئے کا اپنی ذات کی علت تامہ ہوتا مطلقاً محال نہیں ہے اور محال ہونا تو بڑی بات ہے، واجب اور واجب کے معلول اول کا مجموعہ یا واجب اور اس کے تمام معلولوں کے مجموعے میں خود شے اپنی ذات کی علت نہیں بن جاتی ہے جیسا کہ پہلے بھی بیان کیا جا چکا ہے، مگر اس قول کا بودا پن ظاہر ہے، اس لئے کہ عقل سلیم کے سامنے آخر اس کے بھی کوئی معنی ہو سکتے ہیں کہ ایک شئے ذاتی طور پر ممکن ہے موجود ہے، باوجود اس کے اپنے پائے جانے میں وہ کسی ایسے امر کی محتاج نہیں ہے، جو اس سے خارج ہو، اور ان کا وہ فرضی مرکب جس کے متعلق کہتے ہیں کہ وہ موجود بھی ہے اور ممکن بھی، اگر اس مرکب کے لئے اپنے احاد اور اجزاء کے

وجود کے سوا کوئی اور وجود ثابت ہے، اسی طرح احاد کے امکان کے علاوہ خود اس کے لئے اپنا بھی کوئی امکان ہے، تو یقیناً ایسی صورت میں اس کی علت بھی احاد اور اجزاء کی علت کے سوا کوئی اور چیز ہو گی، لیکن یہ دعوی عجیب ہے، کہ اس مرکب کا وجود تو احاد اور اجزاء کے وجود سے جدا ہے، مگر اس کی علت بجنسہ ان ہی احاد کے وجود کی علت ہے، یہ ایک ایسی بات ہے، جس کے اندر کوئی معنے نہیں ہے،

بعض ارباب تدقیق نے اس مقام پر یہ تقریر کی ہے کہ لبسا اوقات بعض متعدد چند چیزوں کو اجمالی شکل میں فرض کیا جاتا ہے، اور اس اعتبار سے یہ متعدد امور ایک شمار کئے جاتے ہیں، اور ان پر جو لفظ اس لحاظ سے دلالت کرتا ہے وہ بھی ایک ہی ہوتا ہے، مثلاً "مجموعہ" "کل" وغیرہ الفاظ، کا جو حال ہے اور کبھی ان امور متعدد ہ کو تفصیلی طور پر پیش نظر لایا جاتا ہے اور اس اعتبار کی بنیاد پر جو لفظ ان پر دلالت کرتا ہے وہ بھی متعدد ہی ہوتا ہے، مثلاً "یہ" "وہ" وغیرہ الفاظ، اور حکم و اثر کے لحاظ سے یہ دونوں اعتبارات کبھی مختلف ہوتے ہیں، مثلاً ایک تنگ مکان میں چند لوگوں کا مجموعہ تو سما نہیں سکتا، لیکن اگر یہی لوگ ساتھ ہو کر اس مکان میں داخل نہ ہوں، تو اس میں سب کی گنجائش نکل آئے گی، اس امر کے ذہن نشین کرانے کے بعد ہم کہتے ہیں کہ ان دو متعدد چیزوں کو جب ایک ساتھ فرض کیا جائے، تو ان دونوں کے وجود کا ترجیح دینے والا خود ان ہی کا وجود ہے مگر بایں طور کہ ان دونوں کو ایک ساتھ نہ فرض کیا جائے، کیونکہ ان دونوں کا مجموعہ ان میں سے ہر ایک جزو کا محتاج ہے، اور اس مجموعے کے وجود کے لئے ان ہی دونوں کا وجود کافی ہے، پس "یہ جز" اور "وہ جز" یہ دونوں علت ہوں گے اور ان دونوں کے مجموعے کا وجود ان ہی دونوں کے ذریعے سے ترجیح حاصل کرتا ہے، اب اگر یہ سوال اٹھایا جائے کہ جب ان دونوں کو ایک ساتھ نہ فرض کیا جائے، مگر تفصیلی اعتبار کی روشنی میں ان کو دیکھا جائے تو سوال ہوتا ہے، کہ اس وقت ان کی علت کیا ہے، اس لئے کہ آخران کا یہ وجود بھی تو ممکن ہی ہوگا اور کسی ترجیح عطا کرنے والے کا محتاج ہوگا جواب میں کہا جائے گا کہ جب ان کو اس نقطۂ نظر سے فرض کیا جائے گا، اس وقت

ان کا ممکن ہونا میرے نزدیک غیر مسلّم ہے یعنی ہم نہیں مانتے کہ اس وقت بھی یہ ممکن ہی رہیں گے، بلکہ اس اعتبار سے دراصل یہ دو چیزیں ہیں، ایک ان میں واجب ہے، اور دوسرا ممکن جو اسی واجب کے ذریعے سے موجود ہوا ہے"
میں کہتا ہوں کہ اس مدقق کی اگرچہ تحقیق کے ایک حصے تک ضرور رسائی ہوئی ہے، لیکن باوجود اس کے کچھ چوک بھی ہوئی ہے، میرا مطلب یہ ہے کہ اس شخص نے جو یہ کہا کہ جب ان دونوں کو تفصیلی طور پر لحاظ کیا جائے گا اس وقت نہ یہ ممکن ہی رہتے ہیں اور نہ واجب بلکہ اس وقت یہ دو مستقل چیزیں ہیں جن میں ایک واجب ہے اور دوسرا ممکن ہے جو اسی واجب کے ذریعے موجود ہوا ہے،، بلاشبہہ اس حد تک اس شخص کا قول درست ہے، باقی اس کے کلام سے جو یہ بات محسوس ہوتی ہے، کہ اجمال اور تفصیل جو محض عقلی اور ذہنی اعتبارات ہیں، ان کی وجہ سے شئے خارج میں کبھی موجود اور کبھی معدوم ہو جاتی ہے، یہ صحیح نہیں ہے، مثلاً آسمان اور زمین کے مجموعے کو عقل خواہ اجمالی طور پر تصور کرے یا تفصیلی طور پر، لیکن کیا اس کی وجہ سے خارج میں بھی ان کا حکم بدل جائے گا؟ ہاں! عقل میں ان تغیرات کی ضرور گنجائش ہے، کیونکہ عقل کے یہ دسترس میں ہے، کہ ان دونوں کو ایسی شئے واحد کی شکل میں تصور کرے جو ذہن میں موجود ہیں، لیکن اس کی وجہ سے خارج میں یہ وحدانی امر نہیں بن سکتے، ٹھیک جس طرح وہم کو اختیار ہے کہ وہ آسمان کو دو حصوں میں تقسیم کر دے، لیکن کیا اس کی وجہ سے آسمان کے خارج میں بھی متعدد حصے پیدا ہو جائیں گے، بلکہ صرف ذہن تک یہ تعدد محدود رہتا ہے الحاصل اجمال اور تفصیل دونوں صرف عقلی اعتبارات ہیں، ان کی وجہ سے صرف ذہنی لحاظ کی حد تک اختلاف پیدا ہوتا ہے، مگر واقعہ اور نفس الامر میں شئے ملحوظ کے اندر کسی قسم کا اختلاف ان کی وجہ سے نہیں پیدا ہوتا، اور جو مثال دس آدمیوں اور گھر کی پیش کی ہے، تو یہ اس تغیر اور تفاوت کی مثال نہیں بن سکتی جو اجمال اور تفصیل کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے، بلکہ اس میں تفاوت موضوع کی وجہ سے پیدا ہوا ہے یا محمول کی وجہ سے یہ تفاوت محسوس ہوتا ہے اگر موضوع کو واحد فرض کیا جائے، کیونکہ "مجموعی کل"، کو خواہ مجمل

فرض کیا جائے یا مفصل اس کے متعلق یہ صفت بیان کی جا سکتی ہے، کہ گھر میں وہ تعاقب زمانی (یعنی یکے بعد دیگرے) کے طور پر سما سکتا ہے، اور اگر ایک ہی وقت میں سب جمع ہو کر اس گھر میں داخل ہونا چاہیں، تو اس صفت کے ساتھ وہ موصوف نہیں ہو سکتا، یہ تھی اصل بات جو اس مقام پر کہی جا سکتی ہے،

اور وہ جو بعضوں نے یہاں یہ کہا ہے، کہ محض دُو کے وجود کو فرض کر لینے کے ساتھ ہی یہاں ایسے غیر متناہی امور کے ماننے پر مجبور ہونا پڑے گا جو باہم مرتب ہیں، میرے نزدیک یہ اعتراض وارد ہی نہیں ہوتا، اس لئے کہ دُو چیزوں کے مجموعے کو فرض کر لینے کے بعد یہ ضروری نہیں ہے، کہ ان دونوں کو پھر اس "مجموعیت" کے ساتھ دوسرے دفعہ اعتبار کرنا بھی ناگزیر ہے، اس لئے کہ ایسی صورت میں ماہیئت کے اجزا میں تکرار لازم آتی ہے، یعنی ایک ہی ماہیئت کے اجزاء دہرا کر دوبارہ پائے جائیں، کیونکہ مجموعے سے یہاں مراد صرف اجتماعی ہیئت کا معروض اور موصوف ہے جس میں اس وصف کا قطعاً اعتبار نہیں کیا جاتا یعنی خود دُو کی ذات کا، اور جس کا یہ دعویٰ ہو کہ خود دُو بھی یہاں اس طرح موجود ہے، کہ اس کا وجود ان دونوں جزوں میں سے ہر ایک کے وجود سے علیحدہ ہے اس کے لئے یہ ماننا قطعاً غیر ضروری ہے، کہ اجتماعی ہیئت، اور دوئی کی صفت بھی یہاں موجود ہے، جیسے واحد موجود ہوتا ہے مگر باوجود اس کے وحدت کی صفت یعنی واحدیت موجود نہیں ہوتی، اس کے سوا کہنے والا یہاں یہ کہہ سکتا ہے، کہ اکثر حکماء اور فلسفیوں کا خیال ہے کہ عدد بھی موجود ہے، اور یہ کہ عدد اکائیوں اور احاد سے بالکل علیحدہ شے ہے، اور اس بنیاد پر پھر یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ احاد اور اکائیوں کے وجود کے علاوہ مرکب کا خود کوئی اور وجود نہیں ہوتا،

میں کہتا ہوں کہ بیشک عدد بھی موجود ہوتا ہے، بایں معنے کہ وحدات دائرۂ وجود میں داخل ہیں لیکن ہم نہیں مانتے کہ وحدات کا احاد سے علیحدہ وجود ہوتا ہے، بلکہ یہ دونوں ایک دوسرے کے عین ہیں، باقی عدد یا کثرت کو اس طرح فرض کرنا کہ گویا وہ خود ایک مستقل ہستی ہے، اور ان کے احکام کو احاد کے احکام سے بالکل جدا قرار دینا مثلاً عشریت (دہائی کی صفت سے موصوف ہونا)

مجذوریت[1] اصمیت تامیت وغیرہ صفات سے موصوف ہونا، تو ظاہر ہے کہ
یہ ساری باتیں ذہن میں انجام پاتی ہیں، اگرچہ ان ذہنی احکام کا منشا اور مصداق خارج
میں احاد کثیرہ کی وجہ سے ضرور موجود رہتا ہے،

برہان چہارم

تسلسل کے ابطال کی چوتھی دلیل کا نام برہان تضائف ہے
اس کی تقریر دو طریقے سے کی جاتی ہے تقریر کے پہلے
طریقے کو یوں بیان کیا جاتا ہے، کہ اگر علل و معلولات کا سلسلہ
کسی ایسی خالص علت پر ختم نہ ہوگا جو کسی شئے کی معلول نہیں ہے، تو لازم آئے گا کہ
ایسی دو چیزیں جن میں باہم تضائف کا علاقہ ہے، ان میں تکافو (ہمسری و ہمدوشی)
باقی نہ رہے، لیکن تالی باطل ہے (یعنی تکافو کا ہونا ضروری ہے) پس مقدم بھی باطل
ہوا (یعنی علل و معلولات کے سلسلے کا اسی ذات پر ختم ہونا ضروری ہوا، جو صرف
علت ہو، اور کسی دوسرے کی معلول نہ ہو)

اور دوسرے طریقے کا اظہار ان لفظوں میں کیا جاتا ہے، کہ ایسی دو چیزیں
جن میں تضائف کا علاقہ ہے اگر ان میں تکافو پایا جائے گا تو علل و معلولات کے
سلسلے کو کسی خالص علت پر جو کسی کی معلول نہیں ہے ختم ہونا ضروری ہے، مقدم اس
شرطیے کا چونکہ حق ہے، اس لئے تالی بھی حق ہے، اس مقدم کے حق ہونے یا
اس تالی کے باطل ہونے کو اب ہم بیان کرتے ہیں لیکن پہلے تکافو کی اصطلاح کو
سمجھ لینا چاہئے، دو چیزوں کے درمیان اگر ایسی نسبت ہو، کہ ان میں سے ایک
عقل یا خارج میں جب پائی جائے، تو دوسری کا پایا جانا بھی ضروری ہو، اور جب
ایک غائب ہو، تو دوسرے کا غائب ہونا بھی ناگزیر ہو، اسی نسبت کو تکافو کہتے
ہیں)، اب مقدم و تالی کے لزوم کی داستان سننی چاہئے،

علل و معلولات کے سلسلے میں ظاہر ہے کہ اس وقت ایک آخری
معلول ایسا بھی ہوگا، جو صرف معلول محض ہے، یعنی معلولیت کے سوا اس میں علت
ہونے کی صفت نہیں پائی جاتی ہے اور اس کے اوپر جتنے معلول ہوں گے

---

[1] یہ اعداد کے صفات ہیں جن کی تعریف علم حساب میں ملے گی "

ان میں معلولیت اور علیت دونوں صفات پائے جائیں گے، اب اگر اس سلسلے میں کوئی ایسی چیز نہ ہوگی، جو صرف علت ہو یعنی معلول ہونے کی نہیں بلکہ محض علت ہونے کی صفت اس میں پائی جاتی ہے، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا، کہ معلولیت بلا علیت کے پائی جائے،

اگر اس پر یہ پوچھا جائے کہ "معلول صرف" کی معلولیت کو تکافو کی نسبت اگر ہے تو اس معلول کی علیت سے ہے، جو بغیر کسی واسطے کے اس سے اوپر پایا جاتا ہے، نہ کہ اس علت کی علیت سے تکافو ہے جو محض علت ہے، یعنی جو کسی کی معلول نہیں ہے، میں کہتا ہوں کہ ہاں واقعہ تو یہی ہے اور ہمارا مطلب یہاں یہ ہے، کہ ہر معلولیت کے مقابلے میں ایک علیت کا ہونا ضروری ہے، اس لئے ایک ایسی علت کا ہونا ناگزیر ہے، جو علت محض ہو، اور کسی کی معلول نہ ہو واقعہ یہ ہے کہ اس برہان کی تقریر و تعبیر میں ارباب فن نے دو راہیں اختیار کی ہیں جن میں پہلی راہ یہ ہے، یعنی کہا جاتا ہے، کہ اگر علل و معلولات کے سلسلے کو غیر متناہی اور لامحدود مانا جائے گا، تو لازم آئے گا کہ معلولات کی تعداد علیت کی تعداد سے بڑھ جائے، لیکن ایسا ہونا ناممکن ہے اس لئے کہ علیت اور معلولیت میں تکافو کا ہونا ضروری ہے، اس دلیل کے مقدم و تالی یا شرط و جزاء میں جس لزوم کا دعوی کیا گیا ہے اس کے اثبات میں کہا جاتا ہے کہ اس سلسلے کی ہر علت کے لئے جیسا کہ فرض کیا گیا ہے معلول ہونا ضرور ہے لیکن ہر معلول کے لئے علت بننا ضروری نہیں ہے، مثلاً جو آخری معلول کا حال ہے،

دوسری راہ یہ ہے کہ ہم اس غیر متناہی سلسلے کی تمام علتوں کا ایک مجموعہ فرض کرتے ہیں، اسی طرح دوسرا مجموعہ معلولات کا بھی فرض کرتے ہیں، اس کے بعد باہم ایک کو دوسرے پر منطبق کرتے ہیں، اب اگر ان دونوں مجموعوں میں سے کسی ایک کے آحاد و اجزاء، کی تعداد بڑھ جاتی ہے، تو علیت اور معلولیت میں جس تکافو، کا ہونا ضروری تھا وہ باقی نہیں رہتا، کیونکہ تکافو کا مطلب بجز اس کے اور کیا ہے، کہ ہر معلولیت کے مقابلے میں علیت اور ہر علیت کے مقابلے میں معلولیت ثابت ہو، اور اگر ان میں سے کسی ایک کی تعداد نہیں بڑھتی ہے، تو ایسی علت جس میں معلولیت کی صفت نہ پائی جائے وہ ثابت ہو گئی کیونکہ اس سلسلے کا جو کنارہ متناہی ہے، اس میں معلولیت بغیر علیت کے پائی جاتی ہے،

یعنی آخری معلول کی معلولیت، اور یہ خلاف مفروض ہے، کیونکہ فرض یہ کیا گیا تھا کہ اس سلسلے کی انتہا کسی ایسی علت پر نہیں ہوتی جو علت محض اور سبب صرف ہو، یعنی کسی کی معلول نہ ہو،

برہان پنجم پہلی دلیل کے اعتبار سے نسبتہً یہ برہان زیادہ قریب الفہم ہے، اس کی تقریر یہ ہے، کہ پہلے اس فرضی نا متناہی سلسلے سے ہم آخری معلول کو حذف کر کے باہر نکال لیتے ہیں، اس کے بعد اس آخری معلول کے اوپر جتنے احاد اور اس سلسلے کے حلقے ہیں ان کو ہم ایک نہیں بلکہ متعدد فرض کرتے ہیں، اور ان کی گنتی علیت اور معلولیت کے صفات کی بنیاد پر قایم کی جاتی ہے یعنی علیت کی بنیاد پر بھی ان کو گنتے ہیں، اور معلولیت کی صفت کے حساب سے بھی گنتے ہیں، اس لئے کہ ایک ہی شئے بحیثیت علت ہونے کے، اسی شئے کے معلول ہونے کی حیثیت سے مغائر ہوتی ہے، گویا اعتباری طور پر یہاں دو سلسلے اب پیدا ہوتے ہیں ایک علل واسباب کا سلسلہ اور دوسرا معلولات ومسببات کا سلسلہ، اب اگر ان دونوں سلسلوں میں سے ایک کو دوسرے پر منطبق کیا جائے گا، تو لازمی طور پر علیت کی صفت کی تعداد بڑھ جائے گی، کیونکہ معلول سے علت کے سابق اور مقدم ہونے کا یہ لازمی نتیجہ ہے، وجہ یہ ہے کہ ہر علیت اس معلول پر منطبق نہیں ہوسکتی، جو اس کا ہم رتبہ ہے، بلکہ اس کا انطباق اس علت کے معلول پر ہوگا جو اس سے ایک درجہ مقدم اور پہلے ہے، کیونکہ تطبیق کے اس سلسلے سے ظاہر ہے کہ اس آخری معلول کو خارج فرض کیا گیا ہے جو علیت کی صفت سے موصوف نہیں ہے، الغرض اس بنیاد پر علل واسباب کے مراتب معلولات کے مرتبوں پر ایک درجے کے حساب سے زائد ہوں گے ورنہ یہ مسئلہ کہ علیت کو معلولیت سے پہلے ہونا ضروری ہے غلط ہو جائے گا، اور علیت کے مرتبے کی زیادتی کا مطلب یہی ہوگا کہ اس سلسلے میں ایک ایسی علت بھی پائی جاتی ہے، جس کے مقابلے میں معلول نہیں ہے، اور یہ ایسی بات ہے، جس کی وجہ سے دونوں سلسلوں کا انقطاع اور متناہی ہونا ضروری ہو جاتا ہے،

برہان ششم

اس کا نام "برہان حثیات" ہے، یہ ایک ایسی دلیل ہے، جو علل و معلولات کے سلسلوں میں بھی چلتی ہے اور ان کے سوا ان تمام سلسلوں میں بھی جاری ہوتی ہے، جن میں ترتیب اور وضع پائی جاتی ہو، تقریر اس کی یہ ہے کہ آخری معلول یا جو چیز اس کی قائم مقام ہو، اس کے درمیان، اور سلسلۂ مفروضہ کے اندر جو امور (اجزاء و احاد) پائے جاتے ہیں، ان سب کے درمیان میں سلسلے کا جو حصہ ہے وہ یقیناً متناہی اور محدود ہوگا، اس لئے کہ یہ حصہ "محدود کرنے والے امور کے درمیان واقع ہے، یعنی اصطلاحاً "دو حاصروں کے درمیان محصور ہے، لیکن اسی کا لازمی نتیجہ یہ ہے، کہ خود یہ سلسلہ بھی متناہی اور محدود ہو جائے، کیونکہ حدس[1] اس پر شاہد ہے، کہ ایسی صورت میں یہ سلسلہ محض ایک ہی جزء کے حساب سے زائد ہوگا، آخر ایسی مسافت یا راہ اگر فرض کی جائے، جس کے نقطۂ آغاز اور اس مسافت یا راستے کے جتنے اجزا ہیں ان سب کے درمیان کا حصہ ایک میل سے مثلاً زائد نہ ہو، تو یہ پوری مسافت بجز ایک جزء یعنی مسافت کے نقطۂ اختتام یعنی منتہیٰ کے ایک میل سے زائد نہ ہوگی، یہاں یہ بات بھی ملحوظ رہے، کہ یہ گفتگو اسی صورت میں ہو رہی ہے جب مسافت کے نقطۂ آغاز یعنی مبدأ کو خود اس حصے میں مندرج کر لیا جائے جیسا کہ اپنی عمر بتاتے ہوئے لوگ مثلاً کہتے ہیں کہ میری عمر پچاس اور ساٹھ کے درمیان ہے (اس میں پچاس کو مبدأ میں داخل کر لیتے ہیں۔ اور اگر اس کو خارج رکھا جائے گا، تو اس وقت اس مسافت کی درمیانی حصے سے زیادتی دو جزء کے حساب سے ہوگی یہ دلیل اگرچہ ذاتی غور و فکر اور خود صحیح نتیجے تک پہنچنے کے لئے کافی ہے، لیکن مناظرے مقابلے یا فریق مقابل پر الزام قائم کرنے کے لئے کافی نہیں ہے، کیونکہ بسا اوقات فریق کو اس مقدمے کی جس کے متعلق دعوی کیا جائے کہ دفعۃً انسان کا اس کی طرف ذہن منتقل ہو جاتا ہے، یعنی مقدمۂ حدسیہ کی حداست مسلّم نہیں ہوتی یا اس کا ذہن دفعۃً اس کی طرف

---

[1] دفعۃً کسی نتیجے تک جب ذہن منتقل ہوتا ہے اس کا نام منطق کی اصطلاح میں حدس ہے اور اسی کا دعوی اس دلیل میں کیا گیا ہے ۱۲

منتقل نہیں ہوتا بلکہ وہ اپنی تائید میں یہ پیش کرسکتا ہے، کہ یہ بات اس وقت بلاشبہہ درست ہوسکتی ہے جب درمیانی حصے کے مراتب متناہی ہوں، جیسا کہ مسافت کا حال ہے، لیکن اگر ان کو غیر متناہی فرض کیا جائے جیسا کہ خود اس سلسلے کے مراتب کو غیر متناہی فرض کیا گیا ہے تو پھر اس نتیجے کی صداقت غیر مسلم ہے۔

کبھی اس دلیل کی شرط (جزاء) کے لزوم کو ثابت کرتے ہوئے کہا جاتا ہے کہ متناہی اعداد سے جو مرکب ہوگا اس کا متناہی ہونا ضروری ہے، لیکن یہ بہت کمزور بات ہے کیونکہ یہ تو بجنسہ دعوے ہی کو دلیل کی صورت میں دہرا دینے کے مرادف ہے، ہے، بلکہ شائد دعوے سے بھی یہ دلیل زیادہ دور از قیاس اور ناقابل ادراک ہے، اس لئے کہ احاد اور اجزاء سے مرکب ہونے والی شے کا متناہی ہونا فہم انسانی کے لئے زیادہ آسان ہے، بہ نسبت اس کے کہ ایسے اعداد سے شے کی ترکیب جس کے ہر فرد کی اکائیاں متناہی ہوں پھر اس کے ذریعے سے شے کی محدودیت اور متناہی ثابت کی جائے، ظاہر ہے کہ اس دعوے کو بہ نسبت پہلے دعوے کے باآسانی رد کیا جاسکتا ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ اعداد والی دلیل اس وقت پوری ہوتی ہے، جب ان اعداد کی خود گنتی متناہی ہو، لیکن ایسا ہونا کیا ضرور ہے اسی مقام سے بعضوں کو یہ وہم ہوا ہے کہ اس دلیل کی بنیاد اس مقدمے پر ہے کہ کسی شے کے ہر ایک جزء کے متناہی ہونے سے خود کل شے کے متناہی ہونے کو ثابت کیا گیا ہے یعنی تناہی "لکل" سے تناہی "للکل" پر استدلال کیا گیا ہے، حالانکہ یہ بالکل غلط ہے،

برہان ہفتم تقریر اس کی یہ ہے، کہ اگر کوئی سلسلہ بلکہ کوئی مجموعہ غیر متناہی پایا جائے گا خواہ وہ علل و معلولات کا سلسلہ ہو، یا ان کے سوا کسی اور چیز کا مجموعہ، لامحالہ وہ ہزاروں کی تعداد پر مشتمل ہوگا، یعنی ہزاروں کے عدد سے اس کو موصوف کرسکتے ہیں، اب سوال ہوتا ہے، کہ ہزاروں کا جو عدد اس میں پایا جاتا ہے وہ اس سلسلے یا مجموعے کے آحاد و اجزاء یا حلقوں کی عدد کے مساوی ہے یا ہزار کے عدد کی تعداد آحاد کے عدد سے زائد ہے (ہزار کا عدد مثلاً دس ہے، تو احاد کا عدد بھی دس ہوگا، یہ تو مساوات کی شکل میں یا ان کا عدد

مثلاً پانچ ہو گا یہ زیادتی کی صورت میں) لیکن ان دونوں باتوں کا محال ہونا ظاہر ہے، اس لئے کہ ہزار کا جو عدد ہو گا۔ آحاد و اجزاء کے ہزار مرتبہ اس کے مانند ہونا چاہیئے کیونکہ اس سے مراد یہ ہے کہ ہم آحاد سے ہر ہزار کی تعداد کو ایک فرض کریں گے، تاکہ سو ہزار کا عدد سو ہو جائے (پس ہزار کا عدد آحاد کے عدد کے نہ مساوی اور نہ اس سے زائد) رہ گیا یہ احتمال کہ ہزار کا عدد آحاد کے عدد سے کم ہو، اس کی بھی یہاں گنجائش نہیں ہے کیونکہ ایسی صورت میں آحاد میں اعداد کے دو سلسلے پیدا ہو جاتے ہیں، ایک تو عدد کا وہ سلسلہ جو ہزار کی گنتی سے حاصل ہوتا ہے اور دوسرا خود آحاد کے عدد جو ہزار کے عدد سے جس قدر زائد ہیں، اب پہلا سلسلہ یعنی ہزار کے عدد کے حساب سے جو مقدار عدد (کی حاصل ہوتی ہے، اس کے متعلق سوال پیدا ہوتا ہے، اس کو کس طرف سے لیا جائے گا آیا اس کنارے کی طرف سے جو متناہی ہے یا اس رخ سے جو غیر متناہی ہے، ہر حال میں یہ سلسلہ متناہی ہو جائے گا حالانکہ یہ خلاف مفروض ہے یعنی فرض کیا گیا تھا کہ یہ سلسلہ لامتناہی ہے، اور اگر اس سلسلے کے دونوں کناروں کو غیر متناہی فرض کیا جائے تو درمیان میں ہم اس کو کاٹ سکتے ہیں، اور کاٹ کر ایک نقطہ فرض کر سکتے ہیں جس کا نام منقطع ہو گا۔ اور یوں ہم اس سلسلے میں ایک متناہی کنارہ پیدا کر لیں گے اس کے بعد وہی گذشتہ بالا دونوں شقوں کو چلا کر اس کی محدودیت ثابت کر دیں گے (بہر حال خواہ اس سلسلے کو ایک جانب سے غیر متناہی فرض کیا جائے یا دونوں جانب سے بہر تقدیر اس کا متناہی ہونا ضروری ہے) پہلی صورت میں اس کے متناہی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ہزار کے عدد کا متناہی ہونا ضروری ہے، کیونکہ وہ دو احاطوں کے درمیان گھرا ہوا ہے، یعنی ایک تو اس سلسلے کا متناہی کنارہ اور دوسرا احاطہ اس طرح پیدا ہوتا ہے، کہ جب مفروض یہ ہے، کہ آحاد کا عدد ہزار کے عدد سے زائد ہے، تو آحاد کے عدد زائد کا جو نقطۂ آغاز ہو گا، وہ مقطع بن کر ہزار کے عدد کا احاطہ کرلے گا، اور ایسی چیز جو دو احاطوں میں گھری ہوئی ہو یعنی محصور بین الحاصرین ہو، اس کا متناہی ہونا بدیہی ہے اور جب الوف (یعنی ہزار) کی تعداد متناہی ہو گئی، تو اس سلسلے کا متناہی ہونا بھی ثابت ہو گیا، اس لئے کہ اس مجموعے یا سلسلے کی حقیقت اس کے سوا اور کیا ہے کہ

ایسے احاد اور اجزا جن کی تالیف اور ترکیب ان الوف (ہزار) کے عدد سے ہوئی ہے، جو متناہی اعداد سے مرکب ہو کر تیار ہوئے ہیں، انھی احاد و اجزا کا یہ سلسلہ مجموعہ ہے،

اور دوسری صورت میں اس کے متناہی ہونے کی تقریر یہ ہے کہ گذشتہ دو سلسلوں میں سے جو یہاں پیدا ہوئے ہیں ان میں وہ سلسلہ جو ہزار کے عدد سے جس قدر زائد اس سے پیدا ہوتا تھا وہ متناہی کنارے کی طرف واقع ہوگا اور اس کا متناہی و محدود ہونا بھی ضروری ہے، کیونکہ وہ بھی تو اس سلسلے کے ایک کنارے اور ہزار کے عدد کا جو مبدٔ اور نقطۂ آغاز ہے ان دونوں کے درمیان محصور اور گھرا ہوا ہوگا، اور ہزار کے عدد کے حساب سے احاد کے اس عدد زائد کا سلسلہ نوسو ننانوے (999) مرتبہ بڑھا ہوا ہوگا، پس ہزار کے عدد کا اب متناہی ہونا بھی ضروری ہوا، اور اس سلسلے کے اجزاء و احاد کے عدد کے متناہی ہونے کی وجہ سے سلسلے کا متناہی ہونا بھی ضروری ہوا،

اس دلیل پر اور اس سے پہلے جس دلیل کا ذکر کیا گیا ہے، دونوں پر بلکہ آیندہ بھی جو دلیل پیش کی جائے گی، سب پر یہ عام اعتراض کیا جاتا ہے کہ دلیل میں قضیۂ منفصلہ کی شکل بنا کر جو یہ تردیدی سوالات پوچھے جاتے ہیں، کہ یہ اس کے مساوی ہوگا، یا اس سے زائد یا کم، سلسلے کے غیر متناہی ہونے کی صورت میں یہاں یہ سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، کیونکہ مساوات یا عدم مساوات یعنی تفاوت وغیرہ یہ محدود و متناہی امور کے صفات و خواص ہیں، اور اگر مساوات سے مراد صرف اسقدر ہے، کہ اس کے ہر جزء کے مقابلے میں دوسرے کا جزء واقع ہوتا ہے، تو دونوں عددوں کے درمیان اسکے محال اور ناممکن ہونے کا دعویٰ کرنا غیر مسلم ہے، مثلاً ایک کو فرض کر کے مانا جائے کہ وہ لامتناہی سلسلے تک چلا گیا ہے، اسی طرح دس کے عدد کو بھی فرض کر کے غیر متناہی طور پر اس کے سلسلے کو پھیلا ہوا تسلیم کریں باوجودیکہ ان دونوں عددوں میں سے ایک دوسرے سے دونا دون بڑھا ہوا ہے، لیکن مساوات کی مذکورۂ بالا صورت اگر دونوں عددوں میں فرض کی جائے تو اس میں کیا منافات ہے؟ اور اگر منافات کو مان بھی لیا جائے تو اس کے بعد اس مقدمے کو رد کر دیا جا سکتا ہے کہ ان دو عددوں میں سے جو کم ہے اس کا منقطع ہونا ضروری ہے، اس لئے کہ سلسلے کو جب غیر متناہی فرض کیا جائے گا، تو اس کا بعض حصہ یعنی غیر متناہی رخ والا کنارہ بھی

غیر متناہی ہوگا، اور یہی حال اس کی دہائیوں، سیکڑے، اور ہزاریوں کے عدد کا ہوگا، باقی اس کے سوا یہاں اعداد کے دو سلسلوں کا ہونا اور دوسرے سلسلے کے مبدٔ و نقطۂ آغاز کے ذریعے سے پہلے سلسلے کے انقطاع کو ضروری ٹھیرانا یہ سب لغو اور جھوٹی باتیں ہیں،

برہان ہشتم اس کا نام برہان ترتب ہے، تقریر اس کی یہ ہے کہ علل و معلولات کے ایسے تمام سلسلے جو مرتب ہیں، ان کے لئے لامحالہ یہ ضروری ہے کہ جب کسی ایسے سلسلے کے احاد اور اجزاء میں سے کوئی ایک جزء غائب ہو جائے تو لازمی طور پر اس سلسلے کے اس جز کو بھی غائب ہونا چاہئے جو غائب شدہ جزء کے بعد واقع ہو، اس کے بعد اب ہم کہتے ہیں کہ ہر ایسا سلسلہ جو بالفعل موجود ہو اور معلولیت کی صفت اس کے ہر ہر جزء پر ترتیب کے ساتھ کامل طور سے طاری ہو چکی ہو، تو ضرور ہے کہ اس سلسلے میں ایک ایسی علت بھی ہو، جس کو تمام علل میں اولیت کا درجہ حاصل ہو، اگر اس سلسلے میں ایسی علت نہ ہوگی تو اس کے وہ تمام مراتب جو اس علت اولیٰ کے معلول ہیں، یا معلول کے معلول ہیں یعنی آخر تک ان سب کا معدوم و منتفی ہونا بھی ضروری ہوگا، ورنہ پھر یہ ماننا پڑے گا کہ اس سلسلے کے ہر ہر جزء پر معلولیت کی صفت بالکلیہ طاری نہیں ہوئی اب اگر کوئی ایسا سلسلہ فرض کیا جائے جو کسی خاص سبب اور علت پر ختم نہیں ہوتا، بلکہ بغیر کسی سبب پر منتہی ہونے کے یونہی چڑھتا ہوا چلا گیا ہے، اور اس کے لئے کوئی علت و سبب نہیں ہے، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ خود کلیتہً یہ سلسلہ ہی باطل اور معدوم ہو جائے، اور یہ بات اس سلسلے کے خلاف ہے، جس میں یہ مانا گیا تھا کہ اس سلسلے کے ہر جزء پر معلولیت کی صفت طاری ہوئی ہے، خلاصہ یہ ہے، کہ سلسلے کے ہر ہر جزء کے متعلق یہ ماننا کہ معلولیت کی صفت سب پر ترتیب کے ساتھ طاری ہوئی ہے، اور اس کے ساتھ یہ بھی فرض کرنا کہ ان سب کی نہ کوئی علت ہے اور نہ سبب، اس لئے اگر علت نہ ہوگی، تو یہ سارا سلسلہ ہی معدوم ہو جائے گا، یہ دونوں باتیں باہم متضاد ہیں چاہئے کہ اس پر غور کرو،

برہان نہم یہ فارابی کی مختصر دلیل ہے، اور ابطال تسلسل کے میدان کا

یہ شیر ہے، تقریر اس کی یہ ہے، کہ ایسا سلسلہ جو ترتیب کے ساتھ بالفعل لامتناہی طور پر پھیلتا اور بڑھتا چلا جائے گا اس سلسلے کا ہر حلقہ اس صفت کے لحاظ سے کہ جب وہ پایا جائے گا تو اس سے پہلے بھی کسی حلقے کا ہونا ضروری ہے، ظاہر ہے کہ اس اعتبار سے ہر حلقہ دوسرے حلقے کے مماثل ہے یعنی یہ صفت سلسلے کی ہر کڑی کی ہوگی، اور جب ایسا ہونا ضروری ہے تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے، کہ اس سلسلے کے تمام لامحدود حلقوں پر یہ بات صادق آئے گی کہ دائرۂ وجود میں اس وقت تک یہ داخل نہیں ہو سکتے، جب تک کہ ان سے پہلے کوئی ایسی شئے جو اس کے سوا ہو موجود نہ ہو لے، اور یہ مان لینے کے بعد بدیہی طور پر عقل یہ فیصلہ کر سکتی ہے کہ اس سلسلے میں وہ چیز کیسے موجود ہو سکتی ہے جس کے بعد دوسری چیز موجود ہو سکتی ہو (مثلاً آ جب ہی موجود ہوگا جب ب موجود ہو لے، اور ب موجود نہیں ہو سکتا جب تک اس سے پہلے ت موجود نہ ہو لے اور جب سب کا یہی حال ہے تو وہ جس کے موجود ہونے کے بعد دوسرا موجود ہو سکتا تھا کس طرح موجود ہوگا،

برہان دہم

اس برہان کی تقریر یہ ہے، کہ غیر متناہی علل و معلولات (اسباب و مسببات) کے فرضی سلسلے کے متعلق سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ سلسلہ اگر دو مساوی حصول پر تقسیم ہوگا، تو پہلے یہاں زوج اور جفت کا تحقق ہوگا اور جب جفت ہوگا، تو پھر فرد اور طاق کا ہونا بھی ضروری ہے، (آخر جب دو مساوی حصول کو دو کا عدد جو زوج ہے مثلاً عارض ہوگا اور جب دو ہوگا، تو فرد یعنی مثلاً ایک کا ہونا بھی ضروری ہے) اب دوسرا مقدمہ یہ ہے، کہ ہر جفت عدد کے لئے ضروری ہے، کہ اس فرد سے جو اس کے اوپر ہو، اس سے ایک عدد کم ہوگا، مثلاً چار کے جفت عدد کے لئے ضروری ہے کہ وہ پانچ سے ایک عدد کم ہو، اسی طرح ہر فرد کے لئے ضروری ہے، کہ جو جفت عدد اس سے اوپر ہو، اس سے ایک عدد کم ہو مثلاً پانچ اور چھ میں جو نسبت ہے، اب تیسرا مقدمہ یہ ہے، کہ ہر وہ عدد جو کسی دوسرے عدد سے کم ہو اس کے لئے متناہی ہونا ضروری ہے، آخر اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے

جب ہم دیکھتے ہیں کہ وہ دو احاطوں میں گھرا ہوا ہے یعنی ایک تو وہ عدد جس سے اس کی ابتداء ہوتی ہے، اور دوسرا وہ عدد جو اس کے بعد ہے،

لیکن یہ دلیل رد کردی گئی ہے، تردید کا حاصل یہ ہے کہ ہم اس مقدمے کو نہیں مانتے کہ ہر ایسی چیز جو دو مساوی حصوں میں تقسیم نہ ہو، اس کے لئے طاق ہونا ضروری ہے، یہ بات اس وقت بلا شبہہ ضروری ہے جب تقسیم ہونے والی شئے متناہی ہو، کیونکہ جفت اور طاق ہونا، یہ متناہی اعداد کے صفات ہیں،

بعض لوگ جفت اور طاق ہونے کی بحث سے کنارہ کش ہو کر اس کی تقریر یوں کرتے ہیں کہ ہر عدد میں اس کی صلاحیت ہے کہ وہ زیادتی کو قبول کرے پس کسی عدد سے اس کا کم ہونا ناگزیر ہے، اور اب اس کا متناہی ہونا ضروری ہے، اس تقریر کا رد کرنا جیسا کہ ظاہر ہے، بالکل آسان ہے،

تبصرہ یہ بات تمھیں معلوم ہونی چاہیے کہ جتنے براہین اور دلائل پیش کئے گئے، ان سب سے صرف ان مرتب سلسلوں کا غیر متناہی ہونا باطل ہو سکتا ہے جن کو علّیت کے ساتھ غیر متناہی حدود تک چڑھتا ہوا تسلیم کیا جائے، لیکن ایسے سلسلے جن کو معلولیت کے ساتھ غیر متناہی حدود تک اترتا ہوا مانا جائے، ان سلسلوں کے غیر متناہی ہونے کا ابطال ان دلیلوں سے نہیں ہو سکتا، اور وجہ اس کی یہ ہے، کہ (علیت کی شکل میں) سلسلے کے چڑھاؤ کو اگر لا متناہی مانا جائے، تو پھر عقل کسی ایسی علیت کو معین نہیں کر سکتی جو لا محالہ پہلے موجود ہو، اور اسی کے ذریعے سے سارا سلسلہ دائرۂ وجود میں داخل ہو، اس قسم کے غیر متناہی کو جو محال قرار دیا جاتا ہے، اس کا اصلی منشا یہی ہے، اور (معلولات کی شکل) میں سلسلے کے اُتار کا لا متناہی ہونا، اس میں معاملہ بالکل اس کے برعکس ہے، میں نے جس نکتے کی طرف اشارہ کیا ہے، گذشتہ تمام براہین اور دلائل میں یہ بات پائی جاتی ہے حتی کہ "برہان تضائف" اور "برہان جنبیات" اور ان کے سوا جتنے بھی ہیں، سب میں یہ امر مشترک ہے، وجہ یہ ہے کہ محال ہونے کا جو حکم یہاں لگایا جاتا ہے، اس کا سارا دار مدار اس پر ہے، کہ لا محدود اور غیر متناہی ہونے کی سمت میں سلسلے کے اندر یہ دو شرطیں پائی جائیں، یعنی ان کے حلقوں میں بالفعل

ترتیب بھی ہو اور ہر حلقہ دوسرے حلقہ کے ساتھ بالفعل موجود ہو، الحاصل فرق کا معیار وہی ہے، جس کا ذکر اشارۃً پہلے بھی کیا گیا، یعنی یہ کہ شئے کے علل واسباب خارجی طرف میں اس کے ساتھ موجود ہوتے ہیں اور ان علل واسباب کو شئے پر جو تقدم حاصل ہوتا ہے، وہ محض ایک ذہنی تحلیل اور عقلی اعتبار کا نتیجہ ہوتا ہے، پس چڑھاؤ والی صورت میں علل واسباب کا وہ مرتب سلسلہ جس کو غیر متناہی فرض کیا جاتا ہے وہ معلول کی ذات کے مرتبے میں موجود رہتا ہے اور دونوں کا حصول اور ان کی یافت ایک ساتھ ہوتی ہے اور اس بنیاد پر ترتیب، اور اجتماع یعنی ایک ساتھ پایا جانا، یہ دونوں شرطیں علل واسباب کے سلسلے میں پائی جاتی ہیں اور صرف پائی نہیں جاتیں بلکہ معلول کے مرتبۂ ذات میں پائی جاتی ہیں،

باقی (معلولیت کے ساتھ) سلسلے کے تنازل اور آثار والی شکل، تو ظاہر ہے کہ معلولات کا مرتب سلسلہ علّت کی مرتبہ ذات میں اکھٹے ہو کر نہیں پایا جاتا، اس لئے کہ علّت کے خاص کامل اعلیٰ وجود کے مرتبے میں، معلول کے مخصوص ناقص وجود کی تصحیح نہیں ہو سکتی، یعنی جائز نہیں ہے کہ معلول کے ناقص وجود کی تجویز علّت کے وجود کامل کے مرتبے میں کی جائے، لیکن علّت میں معاملہ برعکس ہے، یعنی معلول کی ہویت و شخصیت، کے مرتبے میں جائز ہی نہیں بلکہ واجب ہے کہ علّت کا وجود نہ صرف یہ کہ ہو، بلکہ معلول کے وجود کو محیط ہو، بہرحال میں نے جو بات کہی اس سے یہ ثابت ہو گیا، کہ ترتیب اور اجتماع یہ دونوں صفات قبلیت کے مراتب میں سے جس مرتبے میں بھی پائے جائیں گے، یہ اسی سلسلے میں ممکن ہو سکتا ہے، جن کو چڑھاؤ یعنی تصاعد اور تراقی کی جانب بڑھتا ہوا فرض کیا جائے اور سلسلے کا وہ رخ جو اس کا مدمقابل ہے، یعنی سلسلے کا آثار اور اس کا تنازل و تسافل کی صورت میں اس میں یہ بات نہیں پائی جاتی،

پس ان دلیلوں سے سلسلے کی محدودیت اور اس کا انقطاع جو کچھ بھی ثابت ہوتا ہے، وہ محض اسی رخ کے ساتھ مخصوص ہے ورنہ ثانی الذکر صورت میں یہ قطعاً کارگر نہیں اور نہ ان سے اس رخ کی محدودیت اور اس سمت کا انقطاع ثابت ہوتا ہے،

یہ تھا خلاصہ اس گفتگو کا جسے ہمارے شیخ سردار (خدا ان کے سایے کو دوام عطا فرمائے) نے مستفید فرمایا،

فصل

"علل واسباب کا سارا سلسلہ تمناہی ہے اس کی جانب اس فصل میں راہنمائی کیجائے گی"

گذشتہ بالا براہین اور دلائل سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ علل واسباب کا سارا سلسلہ ہر اعتبار سے تمناہی اور محدود ہے اور یہ کہ ہر سلسلے میں ایک مبدأ اور نقطۂ آغاز ہے، اور یہ کہ ہر ایک کا مبدأ اور سرچشمہ ایک ہی وجود ہے تفصیل اس کی یہ ہے کہ ہر شئے کا فاعل (بنانے والا) اور ہر شئے کی غایت (جس کے لئے شئے بنتی ہے) ان دونوں کو شئے کے مادے اور صورت پر تقدم حاصل ہوتا ہے، بلکہ غایت تو باقی تمام دوسرے اسباب و علل پر بھی مقدم ہوتی ہے کیونکہ کسی شئے کے فاعل بنانے کی علت خود غایت ہوتی ہے، گویا فاعل کی فاعل ہونے کی علت فاعلہ غایت ہوتی ہے، پس فاعلی اسباب وعلل اور غائی اسباب وعلل کا جب محدود اور تمناہی ہونا ثابت ہو جائے گا، تو پھر مادی اور صوری علتوں کا محدود و تمناہی ہونا ناگزیر طور پر ثابت ہو جائے گا کیونکہ فاعلی اور غائی علل صوری اور مادی علتوں پر مقدم ہیں، ماسوا اس کے علت صوری کا ایک لحاظ سے فاعلی علل واسباب میں شمار ہے، گویا جس طرح علت غائی فاعلی طبقے میں داخل ہے اسی طرح علت صوری کا بھی شمار اسی طبقے میں کیا جاتا ہے، الغرض ایسی تقریر جس سے فاعلی علتوں کے سلسلے کو تمناہی ثابت کیا جائے وہ اس قابل ہو گی کہ اسی کے ذریعے سے علل واسباب کے دوسرے طبقات کی محدودیت اور تناہی بھی ثابت ہو، اگرچہ لوگ اس تقریر سے صرف فاعلی علتوں کی محدودیت ہی کیوں نہ ثابت کرتے ہوں،

بہرحال اب ہم چاہتے ہیں کہ ہم ان علل واسباب کی محدودیت اور تناہی کو بیان کریں جن کا شمار ان اجزاء میں کیا جاتا ہے جو شئے کے وجود کے اجزاء ہوتے ہیں، اور زمانا شئے سے مقدم ہوتے ہیں یعنی جن کا مخصوص نام عنصر ہے، کیونکہ عنصر شئے کے اس جزو کا نام ہوتا ہے، جس کی وجہ سے شئے بالقوۃ موجود ہوتی ہے، یعنی شئے کے

وجود کی صلاحیت واستعداد اس میں ہوتی ہے، پس اب تم کو یہ معلوم ہونا چاہیئے، کہ کوئی سی بھی چیز ہو کسی دوسری شئے میں وہ پورے طور سے اگر پائی جاتی ہے، تو اس دوسری شے کے متعلق یہ کبھی نہیں کہا جا سکتا کہ وہ پہلی چیز سے پیدا ہوئی ہے مثلاً کاتب میں پورا انسان موجود ہوتا ہے، تو کوئی کبھی نہیں کہہ سکتا کہ انسان سے کاتب نکلا ہے، پھر اسی طرح جب کسی شئے کا قوام دوسری شئے سے حاصل ہو یعنی اس شئے کا تقوم دوسری شئے سے ہر لحاظ سے ہوتا ہو تو اس تقوم پذیر شئے کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ اس شئے سے نکلی ہے، جس سے اس کا تقوم ہوا ہے یعنی جو اس کی مقوم ہے یونہی ایک واقعہ یہ بھی ہے کہ اگر کسی شئے میں کسی دوسری شئے سے کچھ نہ حاصل ہوا ہو، تو پہلی چیز کے متعلق کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ وہ دوسری شئے سے نکلی ہے مثلاً کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ سیاہی سے سفیدی نکلی ہے اسلئے کہ سفیدی میں سیاہی کا کچھ بھی کوئی حصہ نہیں پایا جاتا، اور اسی کے ساتھ یہ بات بھی ہے، کہ کسی شئے کا حصول جب کسی شئے کے حصول کے بعد ہر اعتبار سے ہو تو ایسی صورت میں وہ جس کا حصول بعد کو ہوا ہے، اس کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ پہلے سے نکلی ہے، لیکن کسی شئے کے بعض اجزاء کا حصول اگر کسی دوسری شئے میں ہو، مگر تمام اجزاء کا حصول اس میں نہ ہوا ہو، تو ایسی صورت میں اس دوسری شئے کے متعلق کہہ سکتے ہیں کہ وہ پہلے سے نکلی ہے، جیسے کہا جاتا ہے پانی ہی کا ایک حصہ ہوا بن گیا ہے، اور یہ اس لئے کہا جاتا ہے، کہ جس چیز کا نام پانی ہے، وہ پورے طور پر ہوا میں نہیں پائی جاتی، بلکہ اس کے بعض جز کی یہ حالت ہوئی ہے اسی طرح یہ کہا جاتا ہے کہ سیاہ سے سفید نکلا، یا لکڑی سے تخت نکلا کیونکہ لکڑی اس وقت تک تخت نہیں بن سکتا، جب تک کہ اس میں کوئی تغیر نہ ہو، اسی سے یہ بات بھی ثابت ہو گئی کہ جب کسی شئے کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ دوسری شئے سے ہے، تو اس وقت یہ ضروری ہے، کہ پہلی شئے کا تقوم دوسری شئے کے بعض اجزاء سے ہوا ہو، اور یہ کہ پہلی شئے دوسری شئے کے بعض اجزاء سے متاخر ہو الغرض اس میں دو باتوں کا ہونا ضروری ہے، ایک تو یہ کہ پہلی شئے کا تقوم دوسری کی بعض اجزاء سے ہو، اور دوسری بات یہ ہے کہ پہلی شئے دوسری شئے کے بعض اجزاء کے ساتھ جمع نہ ہو،

بہرحال جب یہ اصطلاح طے ہو چکی، تو اس سے یہ بات بھی ظاہر ہو گئی کہ

شئے کے مادے سے کبھی مراد وہ جزء ہوتا ہے جو شئے کی صورت کو قبول کرتا ہے، اور کبھی اس سے مراد شئے کا وہ جزء ہوتا ہے جس میں یہ بات ہوتی ہے کہ کسی دوسری شئے کو قبول کر لے، مثلاً پانی کا کوئی جزء جب ہوا ہو جائے یعنی پانی کا وہی جزء جو آبی صورت کو قبول کئے ہوئے تھا ہوائی صورت کی قبول کرنے والا ہو گیا اس لئے اسی آبی جزء کو اس ہوا کا مادہ قرار دیا جائے گا،

اب ان سب باتوں کے بعد ہم کہتے ہیں کہ مواد (یعنی علل مادی کا) پہلے معنے کے حساب سے متناہی ہونا، تو ظاہر ہے اس لئے کہ ہر قبول کرنے والے جزء کے لئے اگر کوئی دوسرا قبول کرنے والا جزء نکلتا چلا آئے گا، اور یہ سلسلہ یونھی لامتناہی چلا جائے گا، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے، کہ ایک ہی ماہیت کے اجزاء غیر محدود اور لامتناہی ہو جائیں گے، اور یہ محال ہے، رہا ثانی الذکر معنے کے رو سے مادے کی محدودیت اور اس کا متناہی ہونا، تو اس کی تقریر یہ کی جا سکتی ہے، کہ ہوائی مادے کے لیے جب یہ ممکن ہے کہ وہ آبی صورت کو قبول کرے، تو اسی طرح یہ بھی جائز ہونا چاہیے کہ پانی کا مادہ ہوائی صورت کو قبول کرے، بہر حال جب ان میں سے ہر ایک دوسرے کے ساتھ بدل سکتے ہیں اور ایسا جب ہو سکتا ہے تو ان دونوں حقیقتوں (یعنی پانی و ہوا) میں سے کسی ایک کے متعلق یہ حکم نہیں لگایا جا سکتا، کہ دوسرے کا مادہ اس کا زیادہ مستحق ہے کہ پہلے کا مادہ بن جائے بلکہ نوعیت میں بھی ایک کو دوسرے پر کسی قسم کا تقدم حاصل نہیں ہے البتہ یہ ہو سکتا ہے، کہ پانی کے کسی شخصی فرد کو اپنی خصوصیت شخصی کی بنیاد پر ہوا کے کسی شخصی فرد پر تقدم حاصل ہو اور ہم اس کو ناجائز نہیں ٹھیراتے ہیں کہ بایں معنے ہر مادے کے لئے کوئی دوسرا مادہ غیر متناہی مرتبے تک ثابت کیا جائے، یعنی ہر شخصی فرد ظاہر ہے، کہ کسی دوسرے شخصی فرد ہی سے پیدا ہوتا ہے، جس کا وجود اس سے پہلے ہوتا ہے، کیونکہ ان شخصی افراد کا حال بالکل حرکت قطعیہ کے ان شخصی افراد کے مانند ہوتا ہے جو باہم اکھٹے نہیں ہوتے، اور یہ اگر ختم نہ ہوں بلکہ ان کا سلسلہ یونھی لاانتہاء طور پر جاری رہے، تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، نہ اس کو ممتنع اور محال سمجھا جاتا ہے،

باقی صوری علل و اسباب کا متناہی ہونا، تو اس کو دو طریقوں سے ثابت

کیا جاسکتا ہے، ایک طریقہ تو یہ ہے، کہ جب آخری صورت اپنے ماسبق والی صورت کی علت ہوتی ہے تو اب صوری علت کو متناہی نہ مانا جائے گا، تو لازم آتا ہے کہ علل و اسباب کی انتہا نہ ہو دوسرا طریقہ یہ ہے، کہ صورت کا شمار چونکہ ماہیت کے اجزاء میں کیا جاتا ہے، پس اگر یہ غیر متناہی ہوگی تو ماننا پڑے گا، کہ ایک ماہیت کے اجزاء لامتناہی اور غیر محدود ہوں جو محال ہے،

ہدایت

کسی شے کے ہونے کا امکان جس چیز میں ہو، یعنی جس کو شے کا مادہ کہتے ہیں، اس کی دو قسمیں ہیں، جس کی وجہ یہ ہے، کہ کسی شے کے ہونے کا امکان جس چیز میں ہوتا ہے، اس میں جب کوئی صفت پیدا ہوگی، تو صفت کی اس پیدائش کی وجہ سے آیا کسی ایسی بات کا زائل ہونا ضروری ہوگا جو پہلے سے اس میں موجود تھی یا ایسا نہیں ہوگا اگر ایسا ہونا ضروری نہ ہوگا، تو یہ پیدا ہونے والی صفت اس شے کے قوام عطا کرنے والی یعنی اس کی مقوم نہ ہوگی، کیونکہ اگر وہ اس کی صورت ہوگی، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ جس میں کسی شے کے ہونے کا امکان تھا، اس امکان کا حامل اس صفت کی پیدائش سے پہلے کسی دوسری صورت کی محتاج تھی، ایسی صورت کی جو اس کی مقوم ہو، پھر یہ صورت اس پیدا ہونے والی صورت کے ساتھ باقی رہتی ہے یا نہیں اگر باقی رہتی ہے، تو اس کے معنے یہ ہوئے کہ امکان کا جو حامل تھا اس کا تقوم اسی صورت سے ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ پھر یہ پیدا ہونے والی صورت بے ضرورت ہو جاتی ہے، اور امکان کے اس حامل کو اس کی حاجت باقی نہیں رہتی نتیجہ یہ ہوا کہ یہ پیدا ہونے والی صفت صورت نہیں، بلکہ اب عرض قرار پائے گی،

اور اگر اس صفت کی پیدائش سے پہلی صورت کا زوال ضروری ہو جاتا ہے، یعنی وہ پہلی صورت جس سے اس شے کی تقویم ہوئی تھی بہر حال اگر ایسا ہوگا، تو اس وقت اس صفت کی پیدائش ظاہر ہے، کہ ایک شے کے زوال کی موجب ٹھیری، حالانکہ فرض یہ کیا گیا تھا وہ ایسی نہیں ہے، پس ثابت ہوا کہ ہر وہ صفت جو کسی محل میں پیدا ہو اور اس محل سے کسی صفت کا ازالہ اس کی وجہ سے نہ ہو، اس کا شمار صور تول میں نہیں، بلکہ اعراض میں کیا جائے گا، اور یہ بتایا جا چکا ہے، کہ شے کے صفات اگر بیرونی موثرات کے نتائج نہ ہوں، یعنی ان کا وجود بالقسر نہ ہو، یا ان کا وجود بالعرض ہو یعنی

ذات کا اقتضاء نہ ہو، تو پھر ضرور ہے، کہ ایسے صفات بالطبع قرار دیے جائیں گے، یعنی ان کو طبیعت کا اقتضاء سمجھا جائے گا، پس ناگزیر ہے کہ یہاں ایک ایسی صورت ہو جس سے اس محل کی تقویم ہوتی ہو، اور اس عرض کی بھی وہی مقتضی ہو گویا صورت تو اس محل کے لئے کمال اول ہوگی، اور اس عرض کو کمال ثانی قرار دیا جائے گا، اور تمام صورتوں کا یہ کلی قاعدہ ہے کہ فطرۃً وطبعاً وہ اعراض کے ذریعے سے کمالات کے حصول کی طرف مائل ہوتی ہیں، الا یہ کہ کوئی مانع پیش آجائے یا کوئی شرط نہ پائی جائے۔ مانع کی مثال وہ اعراض ہو سکتے ہیں جن سے کمالات کا ازالہ ہوتا ہے، اور شرط کی مثال یہ ہو سکتی ہے، کہ مثلاً آفتاب کی روشنی کے میسر نہ آنے کی وجہ سے تخم کی بالیدگی نہیں ہوتی،

پھر یہ یاد رکھنا چاہیے، کہ جب یہ کمالات حاصل ہو جاتے ہیں، تو اب یہ ناممکن ہے، کہ اس وقت تک کوئی انقلاب آئے جب تک کہ ان کمالات سے رخ پھیر کر پھر شے کا رجحان نقص اور کاہیدگی کی جانب نہ ہو، اس لئے کہ ایک ہی طبیعت کے لئے یہ محال ہے کہ آن واحد میں اس کا رجحان ومیلان بھی ایک چیز کی طرف ہو، اور اسی وقت وہ اس سے روگرداں بھی ہو پس دلیل سے یہ بات ثابت ہو گئی، کہ کسی محل میں جب کسی ایسی صفت کی پیدائش ونمود ہو، کہ اس کی وجہ سے کسی شے کا زوال محل سے نہ ہوتا ہو، تو ایسی صفت کی طرف محل بالطبع متحرک ہوتا ہے، اور جب اس صفت تک محل کی رسائی ہو جاتی ہے، تو پھر یہ ناممکن ہے کہ محل اس سے منتقل ہو کر جدا ہو، مثال سے اس کو یوں سمجھ سکتے ہو کہ بچہ جوانی کی طرف حرکت کرتا ہے، پھر کیا مرد جوان ہو چکنے کے بعد یہ ممکن ہے کہ وہ نطفے کی حالت کی طرف منتقل ہو،

ایک مشکل کی گرہ کشائی

اس مقام پر شفا میں ایک دشواری پیش کی گئی ہے، جس کی تقریر یہ ہے کہ ایسا نفس جو ہر قسم کے اعتقادات سے خالی تھا، بسا اوقات بعض مسائل کے متعلق غلط اعتقاد اپنے اندر پیدا کرتا ہے، ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ ان غلط اعتقادوں کی وجہ سے اس نفس میں کوئی کمال پیدا نہیں ہوتا پس تمہارا یہ کلیہ ٹوٹ جاتا ہے کہ کسی محل میں جب کوئی ایسی صفت حاصل ہوگی، جس کی وجہ سے کسی امر کا زوال محل سے نہ ہوتا ہو تو یہ اس محل کی تکمیل ہوگی،

میں کہتا ہوں کہ غلط اعتقاد کا حصول بھی بعض سادہ نفوس کے لئے ایک قسم کا کمال ہی ہے، کیونکہ بہر حال یہ غلط اعتقاد بھی ایک وجودی صفت ہے، اور وجود عدم سے بہر صورت بہتر اور خیر ہے، اس اعتقاد میں برائی اگر ہے تو وہ یہی ہے کہ عقلی قوت کے لئے جو باعث کمال ہے، اس کمال کی استعداد اور صلاحیت اس اعتقاد کی وجہ سے خراب بلکہ باطل ہو جاتی ہے ٹھیک اس کی مثال ان زہریلی کیفیتوں جیسی ہے، جو بجائے خود کسی خاص عنصر کے لئے کمال ہیں، لیکن حیوانی صورت کے لئے آفت بلکہ ایسے تمام صفات جو برے اور مذموم ہیں، مثلاً ظلم حرص وغیرہ یہ سب نفس کی بعض قوتوں کے لئے کمالات ہیں، لیکن تمام قوتوں پر نفس کی جو قوت سب سے زیادہ غالب ہے یعنی عقلی قوت اس کے لیے یہ البتہ باعث نقصان ہوتے ہیں مثلاً جہل مرکب ہی کو لیجئے، عقلی صورت، اور وجودی صفت ہونے کی وجہ سے اس عقل ہیولانی کے لئے جو تخیلی ہیئت کے ساتھ متصف ہوتی ہے، اس کے لئے جہل مرکب بھی کمال ہے، ہاں جس جہل میں کمالیت کا کوئی پہلو نہیں ہے وہ صرف جہل بسیط ہے لیکن وہ صفت ہی نہیں ہے، بلکہ صفت (علم) کے عدم کا نام جہل بسیط ہے۔ (یہ تو مادے کی پہلی قسم کا بیان تھا) باقی دوسری قسم یعنی جس صفت کی پیدائش کی وجہ سے کسی شے کا زوال محل سے ضروری ہو، تو ایسی صفت کبھی تو وہ صورت ہوتی ہے جس سے شے کی تقویم ہوتی ہے، یعنی صورت مقومہ ہوتی ہے، مثلاً جب کسی محل میں ہوائی صورت کی پیدائش ہوگی تو اس محل سے ظاہر ہے کہ مائیت (پانی پن) کا ازالہ ضروری ہوگا، اور کبھی ایسی صفت صرف کوئی کیفیت ہوتی ہے مثلاً سیاہی جب محل میں پیدا ہوگی، تو سفیدی کا زوال اس سے ضروری ہے، اور کبھی کمیت (مقدار) یا شکل وغیرہ ہوتی ہے اور یہ سب باتیں بدیہی ہیں، الحاصل اس قسم کے متعلق بعضوں نے جو یہ حکم لگایا ہے کہ اس میں قانون انعکاس کا ہونا ضروری ہے یعنی مادہ جب آبی حالت کو چھوڑ کر ہوائی حالت اختیار کرتا ہے، تو اس کا انعکاس یعنی ہوائی حالت کو چھوڑ کر آبی حالت کی طرف منتقل ہونا بھی ضروری ہے، بخلاف پہلی قسم کے کہ اس میں یہ قانون نہیں چلتا، اس لئے کہ شے کی ماہیت میں نہ انقلاب ہو سکتا ہے، اور نہ تغیر و تبدل، غرض کہ میرے بیان سے

یہ بات ثابت ہوئی کہ قسم اول کے تحت میں جتنی چیزیں مندرج ہیں، ان میں انقلاب محال اور ممتنع ہے، اور جتنی باتیں قسم دوم کے ذیل کی ہیں ان میں انقلاب ضروری اور واجب ہے،

مگر کہنے والا کہہ سکتا ہے، کہ حصر کا یہ دعویٰ غلط ہے، اس لئے کہ عناصر سے جن چیزوں کی آفرینش اور تکوین ہوتی ہے ان کو قسم اول میں نہیں شمار کیا جاتا، کیونکہ اس قسم میں انعکاس کا قانون ناجائز تھا، اور ان چیزوں میں انعکاس کا قاعدہ زوروں سے جاری ہے، اس لئے کہ عناصر جس طرح حیوان نبات وغیرہ بنتے ہیں اسی طرح یہ دونوں یعنی حیوان اور نبات عناصر کی شکل بھی اختیار کرتے ہیں، اور جس طرح قسم اول میں وہ شریک نہیں ہیں، اسی طرح قسم دوم میں بھی یہ داخل نہیں ہو سکتیں، کیونکہ اس قسم کی خصوصیت یہ ہے کہ طاری ہونے والی صفت کے لئے ضروری ہے کہ اس سے کسی ایسی صفت کا ازالہ ہوتا ہو، جو محل میں پہلے سے موجود تھی، اور ان کا حال ایسا بھی نہیں ہے، اس لئے کہ ان کی پیدائش سے کسی ایسی صفت کا زوال نہیں ہوتا، جو ان کی ضد ہو، اس اعتراض کا جواب یہ ہے ایک مفرد عنصر میں اسکی صلاحیت نہیں ہوتی کہ وہ مثلاً حیوانی صورت کو قبول کرے، بلکہ اس میں یہ صلاحیت واستعداد اسی وقت پیدا ہوتی ہے، جب پہلے کوئی مزاجی کیفیت بھی اس میں پیدا ہولے، اور ظاہر ہے کہ مزاجی کیفیت سے اس کیفیت کا ازالہ ہو جاتا ہے، جس کو کیفیت صرفہ کہتے ہیں (یعنی عناصر کی باہمی آمیزش وامتزاج سے پیشتر ان کی اپنی اپنی جو خالص کیفیت ہوتی ہے) اور یہ کیفیت بہت قوی کیفیت ہوتی ہے ایسی صورت میں مزاجی کیفیت اور کیفیت صرفہ میں وہی نسبت ہوگی، جو اس قسم والوں میں ہوتی ہے جن میں استحالہ[1] کا قانون جاری ہوتا ہے پس انعکاس کا قانون بھی یہاں درست ہوگا اور جب مزاج کا حصول ہولے گا تو حیوانی صورت کا قبول کرنا یہ اس مزاج کا کمال ہوگا، گویا لڑکا جیسے جوان ہو گیا، ناگزیر طور پر وہ (لڑکا) اس کی طرف (جوانی کی طرف

[1] طبیعیات کی اصطلاح میں ایک حال سے منتقل ہو کر دوسرے حال میں جسم کا پہنچنا، مثلاً سردی سے منتقل ہو کر پانی کا گرم ہونا اس کو استحالہ کہتے ہیں ۱۲

طبعاً متحرک ہوگا، لیکن جوانی سے پھر پلیٹ کر پہلی حالت (لڑکپن) کی طرف حرکت نہیں کرسکتا، کیونکہ حیوانیت میں ایسی حرکت کبھی واقع نہیں ہوسکتی کہ اس حرکت کا اختتام صرف سادہ مزاج کے حصول پہ ہو جائے مثلاً جوان حرکت کرکے لڑکا اور شکم کا بچہ نہیں بنتا گویا حیوان کی پیدائش اور تکون میں ان دونوں قسموں کا مجموعہ پایا جاتا ہے جن کا ذکر کیا گیا، پس یہ صورت ان ۲ قسموں سے کوئی جدا صورت ثابت نہ ہوئی،

مادّے کی دوسری تقسیم

اس تقسیم کو اس طرح بیان کرتے ہیں، کہ صورت کی جو چیز حامل ہوتی ہے (یعنی مادہ) اس کے متعلق دیکھنا چاہئے کہ آیا وہ بذات خود اس کی حامل ہے، یا اس میں غیر کی بھی شرکت ہے جس میں غیر کی شرکت نہ ہو اس کی مثال صورت جسمانیہ ہے، کہ ہیولیٰ یکہ وتنہا اس کا حامل ہے، اور جس میں غیر کی شرکت ہوگی، تو ضرور ہے، کہ ان شرکا میں باہمی اجتماع اور ترکیب ہوگی، پھر یہ ترکیب استحالے کے ساتھ ہوگی یا اس کے ساتھ نہ ہوگی، پھر جس میں استحالہ ہوگا تو دیکھنا چاہئے کہ اپنی غایت اور نتیجے تک اس کی رسائی ایک ہی استحالے کے ذریعے سے ہوتی ہے، یا یہ رسائی بہت سے استحالوں کے بعد میسر آتی ہے، پھر جس میں استحالے کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے، اس کی مثال قیاس اور دلیل کی وہ ہیئت ہے جو مقدمات کے جمع ہونے سے حاصل ہوتی ہے، یا اکائیوں کے اکٹھے ہونے سے عددی ہیئت جو پیدا ہوتی ہے پھر کبھی یہ ہیئت محض انھی اکائیوں تک محدود رہتی ہے، جیسا کہ ان مثالوں کا حال ہے اور کبھی ان میں محدود نہیں ہوتی، مثلاً فوج کی جو حالت ہے،

ایک مشرقی سوجھ

میں کہتا ہوں کہ غور وفکر سے جو کام لیتے ہیں وہ سمجھ سکتے ہیں کہ ہر ایسا مادّہ جس میں کسی صفت کی پیدائش کے وقت کسی قسم کا استحالہ نہ واقع ہوتا ہو، ایسا مادہ کبھی کوئی کامل اور محصل حقیقت نہیں ہوسکتا، اور یہ کہ ہر ایسی چیز جس کی طبیعت کامل اور محصل ہو، وہ کسی دوسری چیز کا مادہ اس وقت تک نہیں بن سکتی جب تک کہ اس کی طبیعت زوال پذیر نہ ہو لے، اور اسی سے یہ بات بھی سمجھی جاسکتی ہے، کہ عناصر کے لئے یہ ضروری ہے کہ بیرونی موثرات کے اثر سے

لہ اس کی تعریف پہلے گذر چکی ۱۲

(یعنی قاسر کے اثر سے) اس کی صورت زائل ہو جائے، کہ اسی کے بعد وہ کسی دوسری صورت شلاً معدنی، یا نباتی یا حیوانی وغیرہ صورتوں کے مادے بن سکتے ہیں کیونکہ کبھی کوئی چیز اس شے کے جانب حرکت نہیں کر سکتی، جو طبیعت کے لحاظ سے اس کی ضد اور مخالف ہو، البتہ کمال ونقص، قوت وضعف سے جب اس کا تعلق ہو، تو اس وقت وہ ان امور کی طرف حرکت کر سکتی ہے جن سے اس کی تکمیل ہوتی ہو، یا طاقت میں اضافہ ہوتا ہو، شلاً آتشی ہونا یعنی (ناریت) یہ حیوانی صورت کی ضد ہے، کیونکہ ناریت کا شمار تو ان چیزوں میں ہے جو حیوانی صورت کو جلا دیتی ہیں، بگاڑ دیتی ہیں، یہی حال آبی صورت کا ہے، کہ جب اس کو حیوانی صورت پر غلبہ حاصل ہوتا ہے، تو اس کو ڈبو دیتی ہے، تباہ کر دیتی ہے اور یہی حال دوسرے عناصر کا ہے پس عناصر کے بعض افراد ہوں، یا ان کے کل افراد ان میں سے کسی کی حرکت حیوانی صورت کی طرف خود نہیں ہو سکتی ہے، بلکہ یہ حرکت دراصل اس مادے میں واقع ہوتی ہے، جو ان عناصر سے خالی ہو کر قوت محرکہ کے ذریعے سے جو اس حرکت کی فاعل ہے صورتِ کمال شلاً (صورتِ حیوانی) کی طرف منتقل ہوتا ہے اور اس حرکت کی پیدا کرنے والی قوت کے لئے ناگزیر ہے، کہ وہ کوئی جوہری قوت ہو یعنی مزاجی کیفیت کو یہ قوت قرار دینا، جیسا کہ بعضوں نے خیال کیا ہے، صحیح نہیں ہے، شفاء وغیرہ کتابوں سے یہی معلوم ہوتا ہے، کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ کسی عرضی کیفیت سے کوئی جوہری فعل صادر نہیں ہو سکتا اور مادے کی یہ حرکت جو فوقانی سمت کی جانب ہوتی ہے اس میں اس قوت کی حیثیت وہ نہیں ہوتی، جو استعداد اور صلاحیت پیدا کرنے والی چیزوں کی ہوتی ہے، یا اس قوت کی حیثیت محض آلۂ حرکت کی بھی نہیں ہے، بلکہ گفتگو خود اس قوت کے متعلق ہے، جو اس حرکت کی فاعل اور اس کی پیدا کرنے والی ہے یعنی وہ کوئی عرضی امر نہیں ہو سکتا، نیز ایک بات اور بھی یہ ہے کہ عرض کا وجود ہمیشہ کسی جوہری صوری امر کے وجود کا تابع ہوتا ہے، اس لئے عناصر کی صورتیں اس کا زیادہ استحقاق رکھتی ہیں کہ اپنی کیفیتوں کے ذریعے سے خود کسی کام اور فعل کو انجام دیں، اور خود حرکت کو پیدا کریں کیونکہ عنصری صورتوں کی کیفیتیں گویا ان کے اعمال و افعال کے لئے بمنزلۂ آلہ اور اوزار کے ہیں جیسا کہ میل[۱] کی بحث میں تم کو بتایا گیا ہوگا، بہر حال عناصر کی ان صورتوں کے متعلق ہم یہ

[۱] میل علم حرکت کی اصطلاح ہے، حرکت کی بحث میں اس کی تفصیل آگے آئے گی ۱۲

ثابت کر چکے کہ نہ ان کے بعض افراد، اور نہ کل، مادّے کی اس حرکت کو پیدا کر سکتے ہیں جو حیوانیت کی طرف ہوتی ہے، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے، کہ عناصر کے مادوں میں کوئی ایسی صورت ہوتی ہے جو حیوانی کمال کی طرف متحرک ہوتی ہے (لیکن یکایک نہیں بلکہ) معدنی اور نباتی کمالات اور درجوں کو طے کرنے کے بعد حیوانی کمال تک پہنچتی ہے، اور یہ صورت عناصر کی نوع کے نیچے نہیں بلکہ جنس کے نیچے مندرج ہوتی ہے، (اور میں نے جو کہا کہ یکایک ایسا نہیں ہوتا اس کی وجہ یہ ہے) کہ کوئی سی طبیعت ہو کمال کے مدارج تک پھلانگ، مار کر نہیں پہنچتی ہے، بلکہ کسی کمال تک پہنچنے کے لئے ضروری ہے کہ اس کے نیچے جو مراتب ہیں ان سے پہلے گذرے، یہاں سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ حرکت مقولۂ جوہر میں واقع ہوتی ہے، اور یہ کہ کائنات کی ہر ہستی اپنی اپنی طبیعت اور فطرت کے اقتضاء سے ملکوت اعلیٰ کی جانب اس وقت تک متوجہ رہتی ہے، جب تک کوئی روکنے والا ان کے اس توجہ میں مانع نہ بن جائے، غایت کی بحث میں انشاء اللہ ایسے مباحث آئیں گے جن سے یہ مسئلہ خوب واضح ہو جائے گا،

فصل

کسی بسیط حقیقت کے لئے کیا یہ جائز ہے کہ وہ قابل بھی ہو اور فاعل بھی؟

حکماء کے متعلق عام طور سے یہی مشہور ہے، کہ شے واحد میں مطلقاً اس کی گنجائش نہیں کہ بحیثیت شے واحد ہونے کے وہ فاعل بھی ہو، اور قابل بھی، حیثیت کی قید اس لئے لگائی جاتی ہے تاکہ مثلاً آگ جو اپنی صورت کی حیثیت سے حرارت اور گرمی پیدا کرنے کا کام کرتی ہے اور اپنے مادّے کے اعتبار سے اسی حرارت اور گرمی کو قبول بھی کرتی ہے، اس نظریہ کی عامیانہ تعبیر یہی ہے، لیکن اس میں جو نقص ہے اس کا ذکر عنقریب آئے گا۔ بہر حال یہ تو قدیم حکماء کا وہ خیال ہے، جو عموماً ان کی جانب منسوب کیا جاتا ہے مگر متاخرین اس کے بالکل مخالف ہیں، اور ٹھیک جس طرح قدیم حکماء مطلقاً اس کو ناجائز قرار دیتے ہیں، متاخرین مطلقاً اس کے جواز کے قائل ہیں لیکن تحقیق یہ ہے، کہ اثر پذیری، اور انفعال اگر قبول کا ترجمہ ہے، تو ظاہر ہے، کہ شے خود اپنی ذات سے متاثر منفعل نہیں ہو سکتی،

اور اگر شے کسی صفت کی قابل ہے، یعنی بجائے ذات کے مقبول کوئی ایسی صفت ہے جس سے شے قابل کے کمال میں اضافہ ہوتا ہے، تو اس صورت میں بھی اس کے جواز کی کوئی مشکل نہیں ہے اس لئے کہ شے کی تکمیل یا کمال میں اضافہ خود اپنی ذات سے نہیں ہو سکتا، لیکن اگر یہ صفت کوئی کمالی صفت نہیں ہے بلکہ صرف اس سے قابل متصف ہوتا ہے، تو اس وقت یہ ظاہر ہے کہ اس صفت کا مرتبہ موصوف کی ذات کے مرتبے کے بعد ہو گا، ایسی صورت میں یہ جائز ہو گا کہ شے ایسی بات کو چاہے، جو اس کے ذات کے لوازم میں ہو اور اس سے جدا ہو کر نہیں پائی جاتی ہو، الغرض کسی قسم کی ماہیت ہو، اس کا تعلق ان صفات سے جو اس سے پیدا ہوتے ہیں اور اس کے ساتھ قائم ہوتے ہیں ایک ہی نوعیت کا ہوتا ہے، یعنی ان لوازم کے قابل بننے اور فاعل ہونے دونوں باتوں کی حیثیت ایک ہی ہوتی ہے شیخ نے تعلیقات کے مختلف مقامات میں اس کی تصریح بھی کی ہے، لکھتے ہیں،

"بسیط سے جو نکلے، اور بسیط میں جو قائم ہو، یہ دونوں ایک ہی چیز ہوتی ہے"

اور یہ بات کچھ بسیط ماہیتوں کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، بلکہ مرکب کے لئے بھی جائز ہے، کہ اس کی کوئی ایسی طبیعت ہو جس کے ساتھ ایسے لوازم ہوں، جن کیساتھ اس کا تعلق نہ تو اثر پذیری اور انفعال کے طور پر ہو، اور نہ یہ تعلق استکمالی ہو، یعنی اس مرکب ماہیت میں ان لوازم کی وجہ سے کسی کمال کا اضافہ ہوتا ہو، اور شیخ نے جو یہاں صرف بسیط ہی کا ذکر کیا، اس سے غرض شاید یہ ہو، کہ فاعل ہونے اور قابل ہونے کی وجہ سے حیثیت کے اختلاف کا نہ پیدا ہونا زیادہ ظاہر ہے۔

اور واقعہ یہ ہے کہ وجود کے لوازم کا حال بھی ماہیتوں کے لوازم ہی کا سا ہے، کیونکہ ان میں بھی فاعل اور قابل دونوں ایک ہی حیثیت سے ایک ہی شے ہوتی ہے، مثلاً گرمی کے ساتھ آگ کا، اور رطوبت وتری کے ساتھ پانی کا، کثافت کے ساتھ مٹی کا جو تعلق ہے، اور یہی حال مرکبات کا بھی اپنے خواص اور لوازم کے متعلق ہے، اور مادے کی حاجت ان میں اگر ہوتی ہے، تو صفات کی پیدائش اور حدوث کے لئے، یا کمالات کے اضافے کے لئے، الغرض مثلاً آگ ہی

کو لو، یہ اپنی حقیقت اور صورت کے اعتبار سے یقیناً مادے کی محتاج ہوتی ہے، لیکن اپنے گرم ہونے میں اس کو مادّے کی کیا ضرورت ہے، میری مراد یہ ہے کہ آگ کے آگ ہونے اور گرم ہونے کے درمیان مادّے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، جس طرح فاعل اور فاعل کے لوازم کے درمیان مادّے کی ضرورت نہیں ہوتی، پس آگ کو اگر فاعل اور قابل کے بغیر فرض کیا جائے تو یقیناً اس وقت بھی وہ گرم ہی رہے گی، بہر حال جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ ایک ہی شے ایک ہی حیثیت سے فاعل اور قابل نہیں ہو سکتی، وہ اپنے دعوے کے ثبوت میں دو دلیلیں پیش کرتے ہیں پہلی دلیل یہ ہے کہ قبول کرنا، اور فاعل ہونا، یہ دو مستقل اثر ہیں پس ایک ہی چیز سے ان کا صدور نہیں ہو سکتا، امام رازی نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ میں یہ بیان کر چکا ہوں کہ اثر قبول کرنا، اور اثر ڈالنا، یعنی متاثریت اور موثریت یہ دونوں وجودی صفات نہیں ہیں، اور جب وجودی نہیں ہے، تو کسی سبب اور علت کی جانب انھیں احتیاج کیوں ہوگی، اور بالفرض اگر ان کو ہم وجودی صفات ہی مان لیں جب بھی ہم اس مقدمے کو نہیں مانتے کہ کسی ایک شے سے دو اثر کا صدور ناممکن ہے، میں کہتا ہوں امام رازی کے یہ دونوں اعتراضوں کا جواب دیا جا سکتا ہے پہلے اعتراض کے متعلق ہم یہ کہتے ہیں کہ فائدہ پہنچانا، اور فائدہ حاصل کرنا یعنی افادے اور استفادے کا وجودی ہونا ایک بدیہی بات ہے، اس کا انکار کرنا صرف زبردستی اور مکابرہ ہے، باقی ان کے اعتباری ہونے پر جو یہ دلیل قائم کی جاتی ہے، کہ اگر تاثیر (اثر کرنا) کوئی وجودی چیز ہوگی تو پھر یہ بھی کسی دوسری تاثیر کی محتاج ہوگی جو پہلی تاثیر اور اس کے فاعل اور سبب کے درمیان واقع ہوگی، اس مغالطے کا حل وہی ہے جس کا تذکرہ وجود اور وحدت وغیرہ کے سلسلے میں پہلے کیا گیا ہے،

اور دوسرے اعتراض کے متعلق اصل حال اس وقت واضح ہوگا جب اس مسئلے کا ذکر آئے گا کہ شے واحد سے ایک ہی چیز صادر ہو سکتی ہے یا ایک ہی چیز سے بہت سی چیزیں پیدا ہو سکتی ہیں، عنقریب یہ بحث آئے گی وہیں اس کی تفصیل کی جائے گی، ایک اور اعتراض اس پر نقض[1] کے طور پر بھی امام نے کیا ہے یعنی

[1] یہ فن مناظرہ کی اصطلاح ہے جس میں دکھایا جاتا ہے کہ دلیل کے جاری ہونے کے باوجود دعویٰ ثابت نہیں ہوتا ۱۲

کہا جائے گا کہ تم نے جو دلیل پیش کی ہے اگر وہ درست ہے، تو چاہیئے کہ شے واحد (جس طرح ایک ہی چیز کی قابل اور فاعل نہیں ہو سکتی اسی طرح) ایک چیز کی قابل کسی دوسری چیز کی بھی فاعل نہیں بن سکتی، اور اس نقض کو اٹھانے کے لئے اگر یہ کہا جائے گا کہ جہت اور حیثیت کے اختلاف سے ایسا ہوتا ہے یعنی شے فاعل تو اپنی ذات کی حیثیت سے ہوتی ہے، اور اس کے قابل ہونے کی حیثیت (ذات نہیں) بلکہ معلول کو جو وجود بخشتا ہے اس کے تاثیر کا نتیجہ یہ ہے کہ وہ قابل بنتی ہے میں کہوں گا، تو یہی بات شے واحد کے فاعل ہونے اور قابل ہونے کے متعلق بھی کہی جا سکتی ہے اس پر اگر تم کہو کہ شے خود اپنی ذات سے ظاہر ہے کہ متاثر نہیں ہوتی میں کہوں گا، کہ یہی تو مسئلے کی بنیاد ہے، اور گفتگو کا پہلا بنیادی جزو ہی ہے، آخر کیوں ایسا نہیں ہو سکتا، کیا طبیعت اپنا خود علاج نہیں کرتی اگر اس پر یہ کہا جائے کہ حیثیت اور جہت کی اتحاد کی بنیاد پر یہاں گفتگو ہو رہی ہے، تو ہم کہیں گے کہ پھر یہ قید ہی سرے سے لغو ہے اس لئے کہ حیثیت اور جہت کا اتحاد کہیں بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ جتنے مفہومات ہیں معنے کے رو سے باہم سب ہی مختلف ہوتے ہیں، انتہیٰ امام رازی کا کلام ختم ہوا،

اب میں کہتا ہوں کہ شے کا کسی ایک چیز کے لئے قابل ہونا اور دوسری چیز کا فاعل ہونا، یہ ایسی بات ہے، جس کو حکماء بسیط امور میں کبھی جائز نہیں قرار دیتے اور جب یہ جائز نہیں ہے، تو نقض ہی کیا وارد ہو گا، کیونکہ نقض کا مادہ یعنی جہاں دلیل جاری کی گئی ہے، بجائے خود وہی صحیح نہیں ہے، اور اس قاعدے کو توڑنے کے لئے یہ جو وہم پیدا ہوتا ہے، کہ حکماء واجب اور تمام ممکنات کے درمیان عقل کو واسطہ قرار دیتے ہیں یعنی کہتے ہیں کہ واجب سے عقل اثر کو قبول کرتی ہے، اور ممکنات میں خود اثر پیدا کرتی ہے، گویا واجب کی قابل اور ممکنات کی فاعل ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہاں معلول اس لئے موجود نہیں ہوتا کہ اس میں وجود کے قبول کرنے کی صلاحیت تھی یا یہ کہ وجود سے محل چونکہ متاثر ہوا اس لئے معلول موجود ہوا۔ بہر حال معلول کے موجود ہونے کی صورت میں نہ قابلیت ہے اور نہ مقبولیت ہے، اور نہ یہاں کسی کی اثر پذیری ہے، جیسا کہ وجود کے مباحث کے سلسلے میں یہ باتیں گذر چکی ہیں، بلکہ یہاں اصل واقعہ یہ ہوتا ہے، کہ خود وجود ہی مجعول اور

واجب کا مخلوق ہوتا ہے نہ کہ ماہیت وجود سے موصوف ہوتی ہے، اور وجود کو ماہیت قبول کرتی ہے واقعہ تو صرف اسی قدر ہے، باقی اس کا انکار نہیں کیا جا سکتا، ایسا اوقات "ممکن موجود" کو ذہن اپنی تحلیلی قوت سے ۲ دو جزوں کی شکل میں تحلیل کرتا ہے، اور اس کے بعد یہ حکم لگاتا ہے، کہ ماہیت نے وجود کو قبول کیا۔ یا اس کی قبول کرنے والی ہے، لیکن ذہن کا یہ سارا تحلیلی کاروبار اسی شکل میں انجام پاتا ہے، جن کا ذکر پہلے گذر چکا ہے، یعنی ذہن پہلے ماہیت کو وجود سے علیحدہ اور مجرد کر کے تصور کرتا ہے، پھر وجود کو ماہیت کے ساتھ جوڑتا ہے، پھر وجود سے جدا ہونے کے بعد، ماہیت کسی شے کی فاعل کس طرح بن سکتی ہے،

الحاصل یہ بات واضح ہو گئی کہ قبول کرنے کی صفت ماہیت میں محض ذہنی اعتبار کا نتیجہ ہے، اور اسی لئے یہاں جو کثرت بھی پیدا ہو گی وہ ذہنی ہی ہو گی، نہ کہ اس کے سوا، اور جب قابلیت خارجی طور پر ہو گی، تو اس وقت قبول کرنے والے اور جس کو قبول کیا گیا، یعنی قابل اور مقبول کے درمیان کثرت بھی خارجی ہو گی، لیکن قبول کو اثر پذیری اور انفعال کے معنے میں نہ استعمال کیا جائے۔ تو اس وقت ہو سکتا ہے، کہ قبول اور فعل دونوں ایک ہی چیز ہو، رہا نفس خود اپنا علاج جو خود کرتا ہے اس سے جو نقض وارد کیا گیا ہے تو یہ بھی یہاں وارد نہیں ہوتا، کیونکہ یہاں صرف اعتباری ہی مغائرت نہیں ہے، جیسا کہ عاقلیت اور معقولیت میں ہوتی ہے بلکہ معالجے کی صورت میں ایسے ۲ دو اعتبار پائے جاتے ہیں، جن کی وجہ سے وہ ذات جو ان سے موصوف ہے اس میں واقعی کثرت پیدا ہو جاتی ہے، مطلب یہ ہے، کہ نفس اس حیثیت سے کہ اس میں علاج کا فطری ملکہ ہے، اور معالجے کی جو صورت ہے اس اعتبار سے نفس فاعلی مبدأ وسبب ہے، اور اس اعتبار سے کہ نفس ہی میں استعدادی بدنی قوت ہوتی ہے، وہ قابلی مبدأ اور قبول کرنے کا منشاء ہے،

دوسری دلیل یہ ہے، کہ قابل کی نسبت مقبول کی جانب امکان کی ہوتی ہے اور فاعل کی فعل کی طرف نسبت وجوب کی ہوتی ہے، کیونکہ کسی شے کا جو فاعل تام وکامل ہوتا ہے، اس کے ساتھ شے کا ہونا لازمی طور پر ضروری اور واجب ہے، اور قابل کو مقبول کے ساتھ لزومی تعلق نہیں ہوتا بلکہ وہ صرف اس کے ساتھ ہوتا ہے،

اور قابل میں مقبول کا ہونا محض ممکن ہوتا ہے، اب اگر ایک ہی شے کسی ایک چیز کی
فاعل بھی ہوگی اور قابل بھی، تو گویا اس شے کی نسبت اس چیز کی طرف وجوب کی
بھی ہوگی، اور امکان کی بھی، ظاہر ہے کہ دونوں باتوں میں منافات ہے، اور
لوازم کی منافات سے ملزوموں کی منافات ثابت ہوتی ہے، میں کہتا ہوں
کہ جن صفات کو کوئی محل قبول کرتا ہے، یعنی مقبولات ان کے ہونے کا جن محلوں
میں امکان ہوتا ہے اس امکان کے قبول کرنے والے محل اور اس امکان کی استعداد
رکھنے والے قوابل، ان میں اور فعالی قوتوں اور اثر کرنے والی طاقتوں کے درمیان
بھی منافات ہی کی نسبت ہوتی ہے، یعنی ترکیب خارجی میں تو منافات کی نسبت
ہوتی ہے، اور وجود کے امکان کی حامل جو ماہیتیں ہوتی ہیں، ان میں بھی یہی بات
پائی جاتی ہے، اس لئے کہ یہ خود اپنی ذات کی حیثیت سے اور ذات کے
اقتضاءات کے اعتبار سے وجود اور فعلیت (یعنی کسی امر کے وقوع پذیر ہوجانے)
کے اقتضاؤں سے بالکل مختلف ہوتی ہیں، اور یہ ترکیب ذہنی میں ہوتا ہے، باقی
وجود کے لوازم، یا ماہیات کے لوازم سے اشیاء کا موصوف ہونا تو اس اتصاف
میں جو امکانی نسبت پائی جاتی ہے، وہ صرف امکان عام کی اصطلاح کی بنیاد پر ہے،
بہر حال میری اس تحقیق کے بعد، وہ اعتراض نہیں وارد ہوتا ہے، جو لوازم ماہیات کو
پیش کرکے امام رازی اور صاحب مطارحات کی جانب سے اس مقام پر پیش
کیا گیا ہے بلکہ متاخرین کا ایک بڑا گروہ بھی ان دونوں کی تقلید میں اسی نقض کی بنیاد پر
اس بات کا مدعی ہوگیا ہے کہ بسیط حقیقت کے لئے یہ ممکن ہے کہ وہ قابل بھی
ہو، اور فاعل بھی، اور اس کے جواز بلکہ وقوع پر بھی دلیل پیش کرتے ہیں کہ ماہیتیں
ظاہر ہے کہ اپنے لوازم کی علت اور سبب بھی ہوتی ہیں، اور پھر ان ہی لوازم سے
موصوف بھی ہوتی ہیں پس فاعل اور قابل دونوں یہاں ایک ہی ہیں لوازم کے لئے
ماہیتوں کا علت ہونا، اس کی وجہ تو یہ ہے کہ اگر ملزوم کی خود ذات ان لوازم کی
مقتضی نہ ہوگی یعنی خود اپنی ماہیت اور ذات کے لحاظ سے ان لوازم کو نہ چاہے گی
تو پھر جائز ہوگا کہ ملزوم کا ثبوت اس طور پر بھی ممکن ہو، کہ اس کے ساتھ لوازم نہیں
ہیں یا یوں کہو کہ ملزوم کے لئے ان لوازم سے خالی ہونے کے باوجود ثبوت

اس وقت ممکن ہوگا، جس وقت ان لوازم کے علل و اسباب کو مفقود فرض کیا جائے اور ایسی صورت میں لوازم پھر لوازم ہی باقی نہیں رہتے اور یہ (بہ فرض) خلاف مفروض ہے یہ تو اس کی دلیل تھی کہ ماہیتیں لوازم کی خود علت ہوتی ہیں، باقی ان ہی لوازم سے ماہیتوں کا موصوف ہونا، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ لوازم کا حصول اگر ماہیتوں میں نہ ہوگا، تو پھر کیا اس کے غیر میں ہوگا؟ بہر حال ممکنات کی ماہیتوں ہی میں امکان پایا جاتا ہے، اور باوجود اس کے اس امکان کا ظہور بھی اسی ممکن ماہیت سے ہوتا ہے، گویا امکان اسی سے نکلتا بھی ہے اور اسی میں ہوتا بھی ہے یا مثلاً جفت ہونا یہ صفت چار کی ماہیت سے پیدا بھی ہوتی ہے اور پھر اسی میں پائی بھی جاتی ہے، یا مثلث کی ماہیت سے یہ صفت یعنی اس کے زاویوں کا دو قائموں کے مساوی ہونا، یہ بات اسی سے پیدا بھی ہوتی ہے اور اسی میں پائی بھی جاتی ہے یہاں یہ سوال نہ اٹھایا جائے کہ یہ ماہیتیں تو مرکب ہوتی ہیں، پس ہو سکتا ہے، کہ ان کا فاعل اور علت ہونے کا منشا، تو ایک جزء ہو، اور قابلیت کا منشاء دوسرا جزء ہو، اور اس بنیاد پر تمہارا دعویٰ ثابت نہیں ہوتا، میں کہتا ہوں کہ ایسا کہنا بوجوہ چند صحیح نہیں ہے، پہلی وجہ تو یہ ہے کہ ہر مرکب میں بسیط کا ہونا ضروری ہے اور ہر بسیط کے لئے بجائے خود کچھ نہ کچھ لوازم ہوتے ہیں کم از کم اس کا شے ہونا یا اس کا ممکن عام ہونا، ان صفات کا ہونا بسیط میں بھی ناگزیر ہے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ مرکب حقیقتوں کے لئے ضروری ہے کہ ان کی کوئی خاص طبعی وحدت ہو، اور اس اجتماع کے وقت جو باتیں اس کو لازم ہوتی ہیں، ان کے لزوم کی علت اس مجموعے کا کوئی ایک جزء نہیں قرار دیا جا سکتا ورنہ پھر ماننا پڑے گا، کہ یہ لوازم اس اجتماع سے پیشتر بھی اس جزء میں پائے جاتے ہیں، اسی طرح مجموعے کے کسی ایک جزء کو قابل بھی نہیں قرار دیا جا سکتا، مثلاً اس کو یوں سمجھ سکتے ہو کہ دو قائموں کے برابر زاویوں کا ہونا اس صفت سے نہ تو مثلث کی صرف سطح موصوف ہو سکتی ہے اور نہ اس کے تینوں ضلع کو اس صفت کا موصوف ٹھیرایا جا سکتا ہے بلکہ سطح اور تینوں اضلاع ان کا مجموعہ بحیثیت مجموعہ ہونے کے اس صفت کا موصوف ہے، اور اس کا فاعل بھی یہی مجموعہ ہے، پس ایک ہی اعتبار سے ایک ہی شے فاعل بھی ہوگئی اور قابل بھی یہی مقصود تھا اس پر یہ بات بھی

دلالت کرتی ہے کہ باری تعالیٰ عزاسمہ کے لئے انتزاعی صفات (مثلاً واجب ہونا، واحد ہونا) اور ازیں قبیل دیگر صفات بالاتفاق سب کے نزدیک یقیناً ثابت ہوتے ہیں، کیونکہ ذات حق میں جن صفات کا زائد ہونا محال ہے وہ انتزاعی صفات نہیں ہیں بلکہ کمالی صفات مثلاً علم و قدرت ارادہ وغیرہ جیسے صفات کے لئے یہ ناجائز ہے کہ خدا کی ذات پر زائد ہوں، باقی وجود کا ضروری اور واجب ہونا، یا عالم ہونا، ان صفات سے جو بات سمجھی جاتی ہے اور جو محض انتزاعی امور ہیں ان کا زائد ہونا محال نہیں ہے، اب دیکھو کہ خدا کی ذات باوجودیکہ بسیط ہے، لیکن بااین ہمہ بساطت وہ ان عقلی اعتبارات یعنی انتزاعی صفات کی فاعل بھی ہے اور قابل بھی، نیز معلم اول (ارسطو) اور شیخین یعنی ابو النصر اور ابو علی وغیرہ کا مشہور مذہب خدا کے علم کے متعلق یہ ہے کہ اشیاء کا علم اور ان کا تعقل خدا کو جو ہوتا ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ ذات حق میں ایسی صورتیں پائی جاتی ہیں، جو ان اشیاء کے مطابق ہوتی ہیں، اور ظاہر ہے کہ جو صورتیں ممکنات کے مطابق ہیں، وہ حق تعالیٰ کی ذات کی مخالف ہیں مگر باوجود اس کے اشیاء کی ان صورتوں کا شمار ان بزرگوں کے نزدیک ذات حق کے لوازم میں ہے اور اسی کے ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ صورتیں خدا کی ذات میں پائی جاتی ہیں، پس یہاں بھی قابل اور فاعل دونوں ایک ہی ہیں اسی مقام سے پچھلے لوگوں کو شبہہ واقع ہوا، خصوصاً امام رازی کو اور ان لوگوں نے یہ فیصلہ کر دیا کہ فاعل اور قابل کو خواہ کسی معنے کے لحاظ سے تصور کیا جائے، دونوں ایک ہو سکتے ہیں، اور ان کو ان دونوں الفاظ کے دونوں اصطلاحوں کا چونکہ علم نہ تھا اس لئے شدید مغالطے میں یہ مبتلا ہو گئے، اور اس مغالطے کا منشاء صرف وہی لفظی اشتراک ہے جس کا استعمال ارباب فن کے محاوروں میں جاری و ساری ہے، ان لوگوں کے دلائل کے نتائج اور ان کے محل استعمال سے چشم پوشی اختیار کی گئی، جس کا انجام یہ ہے کہ حق تعالیٰ کے حقیقی صفات کے متعلق یہ بھی اور گمراہی کی تباہیوں کے شکار ہوئے، اور انہوں نے یہ اپنا اعتقاد قرار دیا کہ خدا کی پاک و مقدس ذات پر اس کے حقیقی صفات بھی زائد ہیں، اور یہ مانا کہ حق تعالیٰ کی اپنی خودذات اس وقت تک کہ اس کے ساتھ

کوئی صفت لاحق نہ ہو، الٰہی کمالات اور واجبی اوصاف سے خالی ہوتی ہے، (پاک ہے اس نقص سے اس کی ذات اپنی تمام بڑائیوں کے ساتھ) انھوں نے اتنا بھی خیال نہ کیا کہ حقیقی اور کمالی صفات سے متعلق جن دلائل اور براہین کے ذریعے سے یہ ثابت کیا جاتا ہے، کہ وہ ذات الٰہی کی عین ہیں اثبات عینیت اور توحید ذات کے ان دلائل کی راہ وہ راہ نہیں ہے (جو لوازم کی راہ ہے) تا اینکہ اگر لوازم میں یہ جائز نہ ہو، تو حقیقی اور کمالی صفات کی زائد ہونے کی گنجائش پیدا ہو جائے گی، (اللہ کی درگاہ اس سے بعید اور پاک ہے)

مذکورۂ بالا دلیل پر ایک اعتراض یہ بھی کیا جاتا ہے، جو اس پر مبنی ہے، کہ امکان اور وجوب کی حیثیت اور جہت چونکہ ایک دوسرے کے مغائر ہے، یعنی یہ جدا جدا الگ الگ مختلف حیثیتیں ہیں، اس لئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ کسی شے کی قابلیت یعنی اس کے قبول کرنے کی صفت، کے معنے یہی ہیں کہ اس محل میں شے کا حاصل ہونا محال اور ممتنع نہیں ہے اور عدم امتناع چونکہ امکان عام کے مرادف ہے اس لئے وجوب کے یہ منافی نہیں ہے، اس اعتراض کی تردید میں یہ کہا گیا ہے کہ یہاں قابلیت اور استعداد سے مراد یہ ہے، کہ قابل میں شے کا نہ تو حصول ہی ممتنع ہو، اور نہ عدم حصول، اور یہ امکان خاص کے ہم معنے ہے اور بالفرض اگر امکان عام کی صورت کو مان بھی لیا جائے جب بھی یہ بات کس طرح متعین ہو سکتی ہے کہ اس کے معنے کی دونوں نوعیتوں یعنی وجوب اور امکان خاص میں سے یہاں کون پایا جاتا ہے، بلکہ ہو سکتا ہے، کہ یہاں امکان عام ہی کو اس کے عام مفہوم کے لحاظ سے اس طور پر فرض کیا جائے کہ بجز امکان خاص کے دوسرے پہلو کا احتمال ہی باقی نہ ہے، اور ایسی صورت میں وجوب جس میں امکان خاص کی کسی طرح سے گنجایش نہیں پیدا ہو سکتی، اس سے اور اس امکان کے درمیان منافات کی نسبت پیدا ہو جائے گی، الحاصل کسی شے کے وجود کی صلاحیت و قوت استعداد و امکان کا حامل ہونا، مادے کی یہ صفت قطعاً اس قوت کے مغائر ہے جو شے کی فاعل ہوتی ہے اور جو اس کو وجوب بخشتی ہے، یہ ایسا دعوی ہے، جس کے متعلق تعلیم یافتوں میں کسی قسم کا اختلاف نہ ہونا چاہیے، اس لئے کہ تقلید کی

ٹوپی چہرے سے اتار کر اور تعصب کی نابینائی سے نجات پاکر جو بھی اپنی سلیم فطرت کی طرف توجہ کرے گا، وہ بآسانی فیصلہ کر سکتا ہے، کہ ایک ہی شئے کے لئے بحیثیت ایک ہونے کے یہ ناممکن ہے کہ کسی کمال کو خود اپنی ہی ذات سے حاصل کرے،

فصل

تصورات بھی کبھی اشیاء کی پیدائش کے اسباب ومبادی ہو سکتے ہیں

اس نظریے کی اجمالی دلیل تو یہ ہے کہ قوتوں کے مباحث میں اور جہاں یہ بیان کیا جاتا ہے کہ فعلیت اور وقوع سے جو قوت قریب ہوتی ہے، اور اس سے طبائع میں جو تجدد پیدا ہوتا ہے اور نت نئے صفات کا ظہور ہوتا ہے ان مباحث کے ذیل میں تم کو بتایا گیا ہے کہ اجسام کے وجود اور ان کی طبیعتوں میں جو چیز موثر ہوتی ہے، اس کے لئے ضرور ہے کہ وہ اپنے قوام میں مادے کا محتاج نہ ہو، اور ظاہر ہے، کہ جس شے کے قوام اور خمیر میں مادّہ شریک نہ ہوگا ضرور ہے کہ وہ کوئی غیر مادی صورت ہو، پس ثابت ہوا کہ کائنات کے مبادی اور ان کے وجود کا سرچشمہ صُوری امور ہیں بلکہ تصوری امور ہیں، یہ تو صرف ایک اجمالی اشارہ ہوا، تفصیلی بحث اس کی یہ ہے کہ ہم یہ دعوی کرتے ہیں کہ نفوس کی ایک شان یہ بھی ہے، کہ ان کے قطعی، اور یقینی زور اور تصورات کے ذریعے سے بغیر جسمانی تاثیر وتاثر اور عمل وتدبیر کے بدن میں بعض باتیں پیدا ہوتی ہیں مثلاً بغیر کسی گرم چیز کے گرمی اور بغیر کسی ٹھنڈی چیز کے ٹھنڈک بدن میں پیدا ہوتی ہے، اس دعوے کے ثبوت میں چند باتیں پیش کی جاسکتی ہیں پہلی بات یہ ہے، کہ انسان میں جو قوۃ محرکہ ہے اور جس سے حرکت پیدا ہوتی ہے، اور صرف انسان ہی نہیں بلکہ حیوان کی قوت محرکہ میں دو متضاد امور (مثلاً فوقانی اور تحتانی حرکت) کی صلاحیت ہوتی ہے، اور یہ ناممکن ہے کہ جب تک کوئی ترجیح دینے والی چیز نہ ہو، اس وقت تک ایسی صورت میں اس قوت سے کوئی کام صادر ہو، اور یہ ترجیح عطا کرنے والی چیز بجز اس کے اس تصور کے اور کیا چیز ہو سکتی ہے جو کسی بات کو مثلاً لذیذ ونافع خیال کرتا ہے اور اس کا یہی تصور

ترجیح کا سبب بن جاتا ہے، قوت محرکہ کا یہ ترجیحی اقتضا، اگر ہمیشہ جسمانی آلے پر موقوف ہوگا، تو خود اس جسمانی آلہ میں تصور کی یہ تاثیر پھر کسی دوسرے جسمانی آلے پر بھی موقوف ہوگی، اور اس سے تسلسل لازم آتا ہے جو محال ہے پس ثابت ہوا کہ اجسام میں نفوس کے تصورات کی تاثیر جسمانی آلات پر موقوف نہیں ہے، اور یہی میرا دعویٰ تھا جو ثابت ہوگیا، دوسری بات وہ ہے جس کا ذکر "فلکیات" کی بحث میں آئے گا، جہاں یہ ثابت کیا جائے گا کہ افلاک کے حرکات کے مبادی خود اس کے تصورات، اور اس کے شوق و ذوق ہیں،

تیسری بات ہمارا یہ مشاہدہ ہے کہ ہم خود اپنے نفوس کو دیکھتے ہیں کہ جب ہم کتابت (لکھنے) کا ارادہ کرتے ہیں اور رکاوٹوں کے نہ ہونے کی صورت میں کام کے ارادے کو جو پختہ کر لیتے ہیں، تو ہمارے اس ارادے اور عزم کا مبدٔ بجز ہمارے تصور کے اور کیا ہوتا ہے یا ہم جب کسی ایسے مزہ دار نشاط بخش امر کا تصور کرتے ہیں جس کے حصول کی پوری امید ہو، تو اس وقت ہمارا چہرہ لال ہوجاتا ہے اور اعضاء میں ایک قسم کا ہیجان پیدا ہوجاتا ہے، اور جب کبھی ایسے امر کا تصور کرتے ہیں جو دہشت ناک ہو، اور غالب اندیشہ اس کے وقوع کا ہو تو چہرے کا رنگ پیلا پڑ جاتا ہے، اور بدن کانپنے لگتا ہے، حالانکہ جس چیز کی امید ہوتی ہے، یا جس کا خوف ہوتا ہے ابھی وہ موجود بھی نہیں ہوتی، ہمارا یہ بھی مشاہدہ ہے کہ کوئی شہتیر اگر راستے پر پڑی ہو، تو با آسانی آدمی اس پر دوڑ سکتا ہے لیکن اگر اسی لکڑی کو کسی پل پر رکھدیا جائے اور اس کے نیچے گہری خندق ہو، اس پر چلنے کی جرأت اس کے سوا اور کسی طرح نہیں ہوسکتی کہ آدمی اس پر دھیرے دھیرے چلے، وجہ یہ ہوتی ہے، کہ آدمی اپنے دل میں گرنے کے خیال کو قوی کرلیتا ہے نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ اسی تصور کی تابع قوت محرکہ ہوجاتی ہے تصورات کی اطاعت و فرماں برداری پر مجبور رہے احتلام و بدخوابی کا شمار بھی اسی ذیل میں ہے،

چوتھی بات یہ ہے کہ بیمار جب صحت کے خیال کو اپنے اندر قوی کرتا ہے تو، بسا اوقات وہ اچھا ہوجاتا ہے اسی طرح اگر ایک تندرست آدمی بیماری کے خیال کو قوی کرتا ہے تو وہ بیمار ہوجاتا ہے، نیز نظر بد والوں کی نگاہ بغیر کسی جسمانی آلے کے جو اثر کرتی ہے اس سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ نفس نفس

پرانے اطباء سے یہ بات عموماً روایت کی جاتی ہے، کہ وہ نفسانی خیالات اور تصورات کے ذریعے علاج کیا کرتے تھے، مشہور ہے کہ کسی بادشاہ پر فالج کا سخت حملہ ہوا، اور طبیب کو یہ یقین ہوگیا کہ اب جسمانی علاج اس کے لئے کارگر نہیں ہو سکتا، وہ اس فکر میں رہا کہ بادشاہ کے ساتھ کوئی تنہائی کا موقع ملے آخر جب تنہائی اس کو میسر آئی، تو ناگفتہ بہ گالیاں اور بیہودہ اہانت آمیز باتیں بادشاہ کو مخاطب کر کے طبیب بکنے لگا، معاً بادشاہ میں اسی کے ساتھ ایک سخت ہیجان اور اضطراب پیدا ہوا اور اس کی غریزی حرارت میں جوش پیدا ہوا وہ بھڑک اٹھی، اور اتنی قوی ہوئی کہ مادے کا اس کے ذریعے سے ازالہ ہوگیا، دیکھو! نفسانی تصورات کے سوا یہاں دوسرے اسباب اور کیا تھے،

اس قاعدے کو ذہن نشین کرنے کے بعد نبوتوں کی تصدیق میں بڑی آسانیاں پیدا ہو جائیں گی، اس کے بعد پھر تمہیں عقلاً یہ بات بعید نہیں معلوم ہوگی، کہ نفس انسانی میں سے کوئی نفس شرف وبزرگی، قوت واقتدار کے ایسے بلند مقام تک پہنچ جائے کہ وہ بیماروں کو چنگا کرنے لگے، اور بدکاروں کو بیمار کردے، ایک عنصر کو دوسرے عنصر کی شکل میں بدل دے تا اینکہ جو آگ نہ ہو، اس کو آگ بنادے اس کی دعاؤں سے بارش برسے سرسبزی اور فراغبالی پھیلے، یا زلزلہ پیدا ہو، زمین میں کوئی دھنس جائے اور عنقریب تم کو یہ بتایا جائے گا، کہ عناصر کے مادّے مشترک ہیں، اسی وجہ سے تمام صورتوں کے قبول کرنے کی اس میں صلاحیت ہوتی ہے اور جزئی وانفرادی نفوس کو جو نسبت اپنے بدن کے مادّوں کے ساتھ ہوتی ہے، قوی وکلی نفوس کو یہی نسبت تمام دوسرے مادوں کے ساتھ ہوتی ہے، گویا جس طرح ان انفرادی نفوس کے تصورات جزئی امور کے مبادی واسباب بن جاتے ہیں، اسی طرح ہو سکتا ہے کہ ان عالی نفوس کے تصورات بڑی بڑی باتوں اور عظیم امور کے مبادی ہوں، اگرچہ ایسی باتیں بہت ندرت کے ساتھ پائی جاتی ہیں اور کمیاب ہیں، طلسمات اور نیرنجات کا تعلق بھی اسی سلسلے سے ہے، جیسا کہ شیخ نے لکھا ہے،

"عالی اور فعال قوتوں یا ادنیٰ درجے کی منفعل قوتوں کے ساتھ بعض نادر اور عجیب باتیں جمع ہوتی ہیں"

اسی بحث سے تعلق اس مسئلے کا بھی ہے کہ "کلی رائے" جزئی افعال کے حصول کا منشاء نہیں ہو سکتی اس لئے کہ کلی تو تمام جزئیات اور افراد میں مشترک ہوتی ہے، اور ان جزئیات کے ہر ہر فرد کے ساتھ اس کی نسبت برابر ہوتی ہے، اب اگر کسی ایک فرد یا جزئی کے وقوع کی سبب وہ کلی ہوگی، تو لازم آئے گا کہ ممکن کا وقوع بغیر سبب کے ہو گیا کیونکہ کلی کو جو نسبت ایک فرد کے ساتھ ہے وہی دوسرے کے ساتھ ہے،

ایک مشکل کا حل

یہاں کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ دائرۂ وجود میں جو چیز داخل ہو چکی ہو، یا داخل ہونے والی ہو یقیناً وہ جزئی ہوگی اور اس کی ایک کلی ماہیت ہوگی پس ضرور ہے، کہ اس کلی ماہیت کی جزئیات میں سے کسی جزئی فرد کا وقوع اور اس کی پیدائش کسی جزئی ارادے ہی کے ذریعے ہوگی لیکن حکماء کا مذہب یہ ہے کہ خدا کا علم بھی کلی ہے، اور اس کا ارادہ بھی کلی ہے، اور اس پر بھی سب ہی متفق ہیں، کہ ممکنات کے وجود کا مبدأ اور سبب خدا کے یہی دو صفات یعنی علم و ارادہ ہیں اسی مطلب کو دوسرے الفاظ میں اس طرح بھی ادا کیا جا سکتا ہے کہ حکماء مبادی مفارقہ (یعنی مادے سے وہ پاک ہستیاں جو خدا اور عالم کے درمیان واسطہ ہیں) کے تصورات اور خیالات اجسام اور اعراض کی پیدائش کے اسباب و علل ہیں، خواہ آفرینش و پیدائش کے اس سلسلے کا تعلق عالم ابداع سے ہو، یا تکوین سے (یعنی مخلوقات الٰہیہ کی پیدائش کی جو دو صورتیں ہیں ایک ایسے مخلوقات جو بغیر کسی مادے کے پیدا ہوئے ہیں ان کا نام عالم ابداع ہے اور دوسرا سلسلہ مخلوقات کا وہ ہے جس میں ایک چیز دوسری چیز سے یعنی مادے سے پیدا ہوتی ہے، اس کا نام عالم تکوین ہے) اور مبادی مفارقہ کے ان تصورات کو کلی مانا جاتا ہے، حالانکہ یہ ساری چیزیں (یعنی مخلوقات) ظاہر ہے، کہ جزئی امور ہیں بہر حال اوائل یعنی حکمائے قدیم کا جو نظریہ ہے اس کا ثابت ہونا یہاں ممکن نہیں، اور جو بات یہاں ثابت اور واقع ہے وہ ان کا نظریہ نہیں ہے پس ثابت ہوا کہ فلاسفہ کا یہ دعویٰ ہی سرے سے غلط ہے،

اس پیچیدگی کا حل یہ ہے کہ دراصل جزئی کی دو قسمیں ہیں، ایک قسم تو یہ ہے، کہ اس جزئی کی ہم مثل جزئیات موجود ہوں اور جس نوع کے نیچے وہ مندرج

ہو اس کے افراد بکھرے ہوئے منتشر ہوں، اور دوسری قسم وہ ہے کہ جس کی مثال ہستی کے اس میدان میں موجود نہ ہو، اور اگر بالفرض عقل اس کے ہم مثل فرد کو فرض بھی کرے جب بھی پہلی قسم کے برابر نہیں ہو سکتی،

اب معلوم ہونا چاہئے کہ ایسی جزئی جو قسم اول کے ذیل کی ہوگی، اس کے کسی فرد کو وجود کے ساتھ خصوصیت اگر حاصل ہو سکتی ہے، تو محض ایسے حالات کے ذریعے سے جو اس کی ماہیت اور ماہیت کے لوازم سے خارج ہوں، اور اس قسم کی جزئی کا ادراک عقل بجز کسی جسمانی آلے کے اور کسی ذریعے سے نہیں کر سکتی، اسی لئے کلی ارادے کی رسائی اس قسم کی جزئی کے کسی فرد تک اس طور پر نہیں ہو سکتی، کہ صرف اسی فرد خاص سے اس کو تعلق ہو نہ کہ دوسرے سے الغرض اس کے سوا دوسرے افراد سے قطع نظر کر کے بھی اس فرد خاص تک کلی ارادے کی رسائی نہیں ہو سکتی، لیکن جزئی کی دوسری قسم کا حال اس سے مختلف ہے، یعنی اس میں یہ ممکن ہے کہ اس کے فرضی افراد میں سے کسی فرد کو وجود کے ساتھ خصوصیت ماہیت کے لوازم کے ذریعے سے حاصل ہو، اور اس بنیاد پر عقل کے لئے جائز ہوگا کہ وہ اس جزئی کا براہ راست ادراک کرے اور کلی ارادے کی رسائی بھی اس کی ذات تک ہو سکتی ہے، کیونکہ اس میں جو تشخص اور تعین پیدا ہوا ہے، وہ ایسے احوال کا نتیجہ اور اثر نہیں ہے جو اس کی ذات سے خارج ہیں، اور اس کی ذات کے چونکہ ہم مثل کوئی دوسری چیز نہیں ہے، اس لئے ذاتیات کی اختلاف کی وجہ سے جو باہمی اختلاف افراد میں پیدا ہوتا ہے وہ بھی اس میں نہ ہوگا، اور نہ وہ اختلاف جو طبیعت کی راہ سے پیدا ہوتا ہے، بہر حال اس تمہید کے بعد اب ہم کہتے ہیں کہ تمام موجودات خواہ ان کا تعلق عالم ابداع سے ہو، یا عالم تکوین سے یعنی موجودات مبدعہ ہوں، یا کائنہ ان سب کے لئے کلی فیض، اور کلی ارادہ ازلی عنایت عام ہے اب ان میں سے بعض کو وجود کے ساتھ خصوصیت اگر کسی دوسرے سے پہلے یا ذاتی یا زمانی طور پر حاصل ہوتی ہے، یا اس کے مقابلے میں دوسرے کو وجود سے تعلق ہی نہیں ہو پاتا تو اس کے اسباب کبھی ذاتی ہوتے ہیں اور کبھی عرضی، ذاتی اسباب کی مثال ان عقلی واسطوں کی ہے (جو خالق جل مجدہ اور مخلوقات کے درمیان واقع ہوتے ہیں) اور عرضی کی مثال معدات

کی ہے، جس کی وجہ سے قبول کرنے والے مادّوں میں خاص خاص صورتوں کے ساتھ خصوصیت پیدا ہوتی ہے (معدّات کی مثال یہ ہے کہ) حج کے لئے جو شخص سفر کرتا ہے، اس کے لئے چلنے کا جو ارادہ پیدا ہوتا ہے، یہی ارادہ وہ ان مختلف خطرات یعنی گاموں اور قدموں کا سبب ہے جس کے ذریعے سے یہ سفر پورا ہوگا، اور جس طرح اس کا سبب ہے اسی طرح ہر ہر قدم کا سبب بھی یہی ارادہ ہے، مگر بایں شرط کہ خاص اس قدم سے پہلے جو قدم ہے اس کا حصول مسافت کی اس حد میں ہو لے جس میں یہ واقع ہوا ہے، الغرض پہلی چال کا حصول اس وقت تک ناممکن ہے جب تک کہ اس سے پہلے جو چال ہے وہ وقوع پذیر نہ ہو لے (اسی پہلی چال کو پچھلی چال کا معدّ قرار دیتے ہیں کہ پچھلی چال باوجودیکہ پہلی چال کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی لیکن پچھلی کا حصول بغیر پہلی کے ناممکن ہے) اور تم کو یہ بتایا جا چکا ہے کہ علل موثرہ اور اثر کرنے والے اسباب کی تاثیر میں خصوصیت ان معدّات ہی کے ذریعے سے پیدا ہوتی ہے، جو معلول ہے، ان کے اسباب موثرہ کو قریب کرتے ہیں، حالانکہ ان معدّات سے پہلے علت و معلول میں قربت نہ تھی، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں ہر پیدا ہونے والے حادث سے پہلے ایک پیدا ہونے والا حادث ہوتا ہے، یہ تو اس صورت میں ہوتا ہے، جب ماہیت کے لئے واقعی کثیر افراد ہوں یا ان افراد کثیرہ کا ہونا اس کے لئے ممکن ہو، لیکن اگر ایک فرد کے سوا اس کے لئے کسی دوسرے فرد کا ہونا ناممکن ہو، تو ایسی صورت میں کلی ارادہ ہی اس جزئی شخص کے وجود کا سبب بن جاتا ہے، کیونکہ اس وقت اس جزئی شخص کا امکان ذاتی ہی وجود کے قبول کرنے کے لئے کافی ہوگا بخلاف اس کے جب نوع کے افراد ہوں تو ان افراد میں سے کسی خاص فرد کو وجود عطا کرنے کے لئے صرف فرد کے ممکن ہونے کی وجہ سے نوع کا امکان کافی نہ ہوگا، بلکہ اس میں ضرورت ہوگی، کہ افراد کے شخصی مادوں میں نوع کے امکان کے سوا اور ایک اور امکان کا حدوث ہو،

فصل

علت اور سبب کیا اپنے معلول اور مسبب سے زیادہ قوی ہوتے ہیں

بداہۃً اس کا علم ہر شخص کو ہو گا کہ تاثیر کرنے والی علت اور اسباب موثرہ خود اپنی ذات کے اعتبار سے اپنے معلول سے زیادہ قوی ہوتے ہیں یعنی علت اور سبب سے جو اثر پیدا ہوتا ہے، اس اثر میں معلول سے علت کا قوی ہونا بدیہی ہے، لیکن اس اثر کے سوا اور دوسری باتوں میں بھی کیا قوۃ علت کی برتری باقی رہتی ہے، اس کے متعلق کوئی قطعی رائے نہیں دی جا سکتی شیخ رئیس نے اس مسئلے میں جو فیصلہ دیا ہے وہ یہ ہے،

"معلول علت کا محتاج یا اپنی ذات اور طبیعت کے رو سے ہو گا یا اپنی شخصی خصوصیت، اور ذاتی ہویت کی وجہ سے اس کی یہ احتیاج ہو گی، پہلی صورت اس امر کی مقتضی ہوتی ہے کہ علت اپنی ماہیت میں معلول سے مخالف ہو ورنہ لازم آئے گا' شے خود اپنی ذات کی علت بن جائے لیکن دوسری صورت یعنی مثلاً خاص اس آگ کا دوسری خاص آگ کا معلول ہونا' اور باپ کے لئے بیٹے کا معلول ہونا' تو اس میں یہ جائز نہیں ہے کہ معلول علت سے طبیعت اور ماہیت میں بھی قوی ہو' کیونکہ معلول میں قوت کی یہ زیادتی بھی معلول ہو گی لیکن یہ ایسا معلول ہو گا جس کا کوئی سبب نہیں ہے اور فاعل و علت میں تو یہ زیادتی پائی ہی نہیں جاتی پھر اس کو اس زیادتی کا مقتضی قرار دینا بھی صحیح نہ ہو گا، یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ مادی صلاحیت اور استعداد کی طرف معلول کی اس زیادتی کو منسوب کیا جائے کیونکہ غریب مادہ تو اپنی صلاحیتوں کے ساتھ صرف قابل ہوتا ہے' نہ کہ وہ فاعل ہوتا ہے اور نہ کسی امر کا مقتضی ہو سکتا ہے'

باقی رہی یہ بات کہ کیا معلول علت کے برابر بھی ہو سکتا ہے یا نہیں تو اس کے متعلق ہم کہتے ہیں کہ یہ برابری اور مساوات ان دونوں کی حقیقت میں ہو گی، یا وجود میں پہلی شق میں یہ سوال ہے، کہ ان دونوں کا مادہ بھی باہم مساوی ہو گا یا نہیں ہو گا اگر نہ ہو گا تو پھر دریافت طلب یہ امر ہے، اس اثر کے قبول کرنے میں دونوں کے مادے مساوی ہیں یا مختلف' پہلی صورت کی مثال (یعنی قبول اثر میں دونوں کا مساوی ہونا) وہ حرکت

ہوسکتی ہے، جو کرۂ نار میں کرۂ قمر کے طفیل میں پیدا ہوتی ہے اور دوسری (عدم مساوات) کی مثال وہ روشنی ہے، جو چاند میں آفتاب کے ذریعے سے پیدا ہوتی ہے، کہ دونوں کی روشنی قوت اور ضعف میں مختلف ہے جن لوگوں نے صرف اتنے اختلاف کو ماہیت کے اختلاف کا سبب قرار دیا ہے، انھوں نے ان دونوں روشنیوں کو دو[2] مختلف نوع کی روشنی سمجھا ہے، اور جنھوں نے اس کو صرف عوارض کا اختلاف ٹھیرایا، وہ ان دونوں کو ایک ہی نوع کے نیچے درج کرتے ہیں،

اور جب دونوں کے مادّوں میں مساوات اور برابری کی نسبت ہو، تو پھر دو حال سے خالی نہیں، منفعل اور معلول کا مادّہ آیا ان تمام چیزوں سے خالی ہوگا، جو اس اثر کی پیدائش میں مانع ہوسکتی تھیں یا اس میں وہ چیزیں ہوں گی جو اس اثر کی راہ میں حائل ہوسکتی ہیں، پہلی صورت کا نام استعداد تام ہے، اور اس کی تین قسمیں ہیں یعنی مادّے میں کبھی ایسی باتیں پائی جاتی ہیں، جن سے اس اثر کے ظہور میں مدد مل سکتی ہے اور اس اثر کے ساتھ وہ باقی بھی رہتی ہیں، مثلاً پانی کو ٹھنڈا کرنا کہ خود پانی میں ایسی باتیں پائی جاتی ہیں، جو اس اثر (ٹھنڈک) کے قبول کرنے میں اعانت کرتی ہیں، اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مادے میں کوئی ایسی بات پائی جاتی ہے جو اثر کے ظہور میں مانع ہوتی ہے، لیکن جس وقت اثر کا ظہور ہوتا ہے، وہ رکاوٹ اٹھ جاتی ہے، مثلاً بال جب سیاہی کو چھوڑ کر سفید ہوجائے اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مادے میں نہ معاون ہی کا وجود ہوتا ہے اور نہ معاوق اور مانع کا، مثلاً مزون کے قبول کرنے میں پھیکاپن کا جو حال ہے بہرحال ان اقسام میں یہ جائز ہے کہ منفعل اور متاثر فاعل اور موثر سے کامل اور پورے طور پر مشابہ ہو، مثلاً نمک شہد کو نمک بنا دیتا ہے، یا جو چیز پانی کو آگ بنا دیتی ہے، وجہ یہ ہے، کہ ان امور کی جوہری صورتیں شدت وضعف میں باہم مختلف نہیں ہوتیں جیسا کہ مشہور ہے اور مادہ انھی صورتوں کے آثار کو قبول کرتا ہے، کیونکہ وہ فاعل کے مادے کے مماثل

ہوتا ہے اور یہاں نہ کوئی روکنے والا ہے نہ ٹوکنے والا یعنی نہ مانع ہے اور نہ معاوق اس لئے ان آثار کو پورے طور پر یہاں ظاہر ہونا چاہئے، لیکن اگر مادے کے اندر کوئی مانع اور ایسا روک ہے جو اثر کے ظہور میں مانع آتا ہے، اسی کا نام استعداد ناقص ہے، مثلاً آگ سے جب پانی کو گرم کیا جائے تو ظاہر ہے کہ پانی کی طبیعت اس اثر (گرمی) کے قبول کرنے میں مانع ہوگی یہی جگہ ہے جہاں منفعل اور متاثر فاعل سے کمزور اور ضعیف ہوتا ہے اور ہر حال میں ہوتا ہے، کیونکہ منفعل کا مادہ اس اثر کے قبول کرنے میں رکاوٹ پیدا کرتا ہے اور فاعل کے مادے میں کوئی مانع نہیں ہے ظاہر ہے کہ مانع اور رکاوٹ کے ساتھ جو چیز ہوگی وہ اس کی برابری نہیں کرسکتی جس میں مانع نہ ہو، یہی وجہ ہے کہ آگ کے سوا جب کوئی چیز گرم کی جائے گی تو اس کی گرمی آگ کی گرمی کے برابر نہیں ہوسکتی"

اس آخری دعوے پر یہ اعتراض کہ آگ سے پگھلائی ہوئی دھات، مشاہدے سے ثابت ہے کہ ان کی گرمی آگ کی گرمی سے اتنی زیادہ تیز ہوتی ہے، کہ صرف ان کے چھونے سے آدمی کا ہاتھ جل اٹھتا ہے حالانکہ آگ کی گرمی میں یہ بات نہیں ہوتی شفا میں (شیخ) ہی نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ دھات پگھلنے کے بعد ایک قسم کا گاڑھا، لیسدار مادہ بن جاتا ہے، اور جب ہاتھ سے وہ متصل ہوتا ہے تو ان صفات کی وجہ سے اس کا زوال ہاتھ سے بآسانی نہیں ہوتا یہی وجہ ہے، کہ اس کا اثر فوراً محسوس ہوتا ہے اور وہ آگ جس کا ہم لوگوں کو تجربہ ہے، یہ خالص آگ نہیں ہوتی بلکہ دوسری چیزوں کے ساتھ مخلوط ہوتی ہے اور اس میں مختلف شعلوں کی وجہ سے بکثرت ایسی سطحیں پیدا ہو جاتی ہیں، جن کا ہاتھ سے انصال ہی نہیں ہوتا، الغرض استعمالی آگ میں ہوائی اور خاکی اجزاء بکثرت شریک ہوتے ہیں اور یہی چیزیں آگ کی حقیقی حرارت کے زور کو کم کردیتی ہیں، اور اس کی حرارت کا جو اصلی درجہ ہوتا ہے، اس سے وہ گر جاتی ہے، انھی وجوہ سے پگھلی ہوئی دھات کی حرارت کو آگ کی گرمی سے

آدمی زیادہ طاقتور محسوس کرتا ہے،

بہرحال یہ فیصلہ اس وقت کا ہے، جب علّت اور معلول کی اس حقیقت میں بحث ہو، جو ماہیت میں باہم مشترک ہوتی ہیں، لیکن جب بجائے ان کی حقیقت کے ان کے وجود کو سامنے رکھا جائے، تو پھر تقدم و تاخر کے اعتبار سے ان دونوں میں (علت و معلول) میں مساوات کا ہونا ناممکن ہے اس لئے کہ علّت کا کام فائدہ پہنچانا ہے اور معلول فائدہ حاصل کرنے والا ہوتا ہے تو اب مثلاً ایسی آگ جس کا وجود دوسری آگ سے پیدا اور حاصل ہوا ہو، آگ ہونے میں اگرچہ دونوں برابر ہیں، لیکن جس نے وجود بخشا وہ اس آگ سے ضرور پہلے ہے، جس کو وجود عطا کیا گیا، اور یہ تقدم و تاخر آگ ہونے کی حیثیت سے نہیں بلکہ موجود ہونے کی حیثیت سے ایک کو پہلے اور دوسرے کو پیچھے قرار دیا گیا ہے، اسی طرح باپ بیٹے سے انسان ہونے میں نہیں بلکہ موجود ہونے میں مقدم ہوتا ہے، بہرحال ان صورتوں میں جو واقعہ ہوتا ہے وہ بیان کیا گیا، باقی جب معلول اور علت ان دونوں میں نہ ماہیت کا اشتراک ہو، اور نہ مادے کا بلکہ صرف وجود میں دونوں مشترک ہوں، تو اس وقت حق یہی ہے، کہ علت ہی کا وجود قوی تر بھی ہوتا ہے، اور غنی تر بھی بلکہ وجوب میں بھی اس کا درجہ بلند ہوتا ہے، اور تقدم میں بھی، لیکن یہاں دشواری یہ ہے، کہ شیخ کا خیال وجود کے متعلق یہ ہے کہ دو وجودوں میں تفاوت شدت و ضعف اور یا کمال و نقص کا نہیں ہوتا، کیونکہ وجود بحیثیت وجود کے ان صفات کو قبول نہیں کرتا، تو گویا اس صورت میں علّت و معلول کے درمیان اختلاف تین باتوں میں ہوتا ہے، یعنی [1]تقدم و تاخر، [2]استغناء و حاجت [3]وجوب و امکان کے اعتبار سے علّت اور معلول میں امتیاز پیدا ہوتا ہے، میں کہتا ہوں کہ شاید وجود سے یہاں شیخ نے اس کا وہ عام معنے مراد لیا ہے، جس کی تشریح میں کہا جاتا ہے کہ وہ صرف ایک ثبوتی امر ہے، اور ذہن میں ماہیتوں کا محمول وہی واقع ہوتا ہے، اور وجوب و امکان و امتناع کی کیفیتوں، اور ماہیتوں کے درمیان جو نسبت ہوتی ہے اس کو وہ عارض ہوتا ہے، اسی لئے وجوب کے متعلق جب

اس نے یہ لکھا کہ وہ مذکورۂ بالا اختلاف کو قبول نہیں کرتا تو اس وقت یہ قید بڑھانی پڑی کہ اس سے مراد وہ وجوب ہے جو بحیثیت وجود کے ہو، باقی حقیقی وجود، جس سے عدم اور نیستی کا ازالہ ہو جاتا ہے، اور عدم کے جو بالکل منافی ہے، تو جو لوگ اس کے قائل ہیں اس میں قطعاً شک نہیں کر سکتے کہ شدت و ضعف وقوۃ و نقص کے حساب سے اس میں ضرور تفاوت واقع ہوتا ہے، خود شیخ ہی نے اپنی کتابوں کے مختلف مقامات میں اس کی تصریح کی ہے کہ "بعض موجودات اپنے وجود میں قوی اور زور آور ہوتے ہیں، اور بعض ضعیف اور کمزور ہوتے ہیں، مثلاً زمانہ اور حرکت اور حوادث کے مماثل ہوں، نیز ماہیت کبھی ذہنی اور خارجی وجود میں مشترک ہوتی ہے، اور ان دونوں وجودوں ہی کی راہ سے تفاوت پیدا ہوتا ہے، اور ظاہر ہے، کہ خارجی وجود ذہنی وجود سے یقیناً زیادہ قوی ہوتا ہے اس لئے کہ خارجی وجود تو مخصوص آثار کا مبدأ اور منشاء ہوتا ہے، بخلاف ذہنی کے،

فصل　کسی مرکب شئے کی علّتِ تامہ ہمیشہ اس شئے کے ساتھ ہوتی ہے

اس فصل میں بتایا جائے گا، کہ حکماء کا مندرجۂ عنوان دعوٰی کس حد تک درست ہے، تو اب جاننا چاہئے، کہ میں پہلے یہ بیان کر آیا ہوں کہ شئے کی ماہیت بعینہٖ اس کی صورت ہوتی ہے، اور اس شئے کے فصل اخیر کی مبدأ بھی صورت ہی ہوتی ہے، تا اینکہ اگر صرف صورت مجردہ ہو کر پائی جائے یا فقط فصل اخیر ہی کسی طرح موجود ہو جائے تو وہ ساری باتیں جو اس شئے کی ماہیت میں داخل ہوں گی، اور اس کے وجود کی مقوم ہوں گی وہ سب کی سب اس صورت میں حاصل ہوں گی اور اس فصل اخیر کو لازم ہوں گی، مثلاً انسان کی صورت اگر بغیر مادّے کے پائی جائے تو یقیناً وہ نطق و تعقل، حیات، احساس، تغذیہ (غذا کھانے کی صفت) تولید اور تجسیم سب کی مبدأ اور سرچشمہ ہو گی البتہ اپنے کامل اور غنی ولا پرواہ ہونے کی وجہ سے انھی کاموں کو یعنی تعقل نطق وغیرہ کے کاموں کو صورت مجردہ اس طرح انجام نہ دے گی، جس طرح نقص اور مادی کوتاہیوں کی حالت میں انجام دیتی ہے اور یہی حال مثلاً فصل ناطق کا ہو گا کہ حیوانیت اور وہ ساری باتیں جو حیوانیت کی اندر داخل ہیں،

سب اس کو لازم ہوں گی،

اس مقدمے کو ذہن نشین کرنے کے بعد اب ہم کہتے ہیں کہ صورت اپنے کونی وجود میں اسباب و علل کی محتاج اس لئے ہوتی ہے، کہ وہ در اصل ایک ایسی یکہ و تنہا وحدانی ذات ہوتی ہے، جس کی وحدت ذاتی اور طبعی ہوتی ہے، اب اپنے علل و اسباب اور شرائط وجود کے پائے جانے کی وجہ سے جب وہ موجود ہو جاتی ہے تو وجود کے اس مرتبے میں اس کے لئے ایسی نوع کی شکل لازم ہو جاتی ہے، جو خود اس صورت اور اس مادے سے مرکب ہوتی ہے، جو اس صورت کا قریب ترین مادہ ہوتا ہے، لیکن اس نوعی شکل کے لئے کسی جداگانہ علت کی ضرورت نہ ہوگی (بلکہ صورت کی علت ہی اس مرکب نوع کے تحقق کے لئے کافی ہوتی ہے) یہی وہ راز ہے، جس کی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ مرکب کی علت تامہ وجوداً اس مرکب کے ساتھ پائی جاتی ہے، دراصل یہاں یہ کیا جاتا ہے، کہ جس چیز کا وجود عرضی طور پر پایا جاتا ہے، اس کو اس شے کی جگہ فرض کر لیا جاتا ہے، جس کا تحقق بالذات ہو یعنی ما بالعرض کو ما بالذات کی جگہ فرض کر لیا گیا ہے کیونکہ یہاں مرکب جس طرح بالعرض موجود ہے، اسی طرح وہ معلول بھی تو بالعرض ہی ہے، اور معلول بالعرض کے لئے یہ جائز ہے، کہ وہ اس چیز کے ساتھ پایا جائے جو اس کی بالعرض علت ہے، کیونکہ ایسے معلول کو اس قسم کی علت کی جانب بالذات احتیاج نہیں ہوتی اس نکتے کو خوب اچھی طرح سمجھ لو، کیونکہ اس کا تعلق بھی مشرقی دانش سے ہے،

فصل

علل اربعہ کے مشترک احکام

ایسے احکام جو علت کی چاروں قسموں میں مشترک ہیں ان کی تعداد چھ ہے، پہلا حکم تو یہ ہے، کہ بالذات اور بالعرض ہونے کا حکم سب میں مشترک ہے، مثلاً فاعل بالذات اس کو کہتے ہیں جو براہ راست خود اپنی ذات سے فعل کا مبدٔ ہو اور فاعل بالعرض اس فاعل کا نام ہے، جو ایسا نہ ہو اور اس کی چند قسمیں ہیں، پہلی قسم یہ ہے، کہ اس کا ذاتی فعل تو یہ ہے، کہ اس کے ذریعے سے

شے کی ضد کا ازالہ ہوتا ہے، ایسی صورت میں اس ضد کے مقابل جو چیز ہوتی ہے، اس کی نسبت خود اس فاعل کی طرف کرادی جاتی ہے، کیونکہ جس وقت شے کی ضد کا ازالہ اس فاعل کے ذریعے سے ہو جاتا ہے، تو اسی وقت وہ شے بھی پائی جاتی ہے یہ واقعہ چونکہ ایک ساتھ ہوتا ہے، اس لئے خود اس شے کو فاعل کی طرف منسوب کر دیتے ہیں، مثلاً سقمونیا (دوا) کے متعلق کہتے ہیں کہ اس سے تبرید (ٹھنڈک پہنچانے کا) کام لیا جاتا ہے، حالانکہ در اصل سقمونیا کا اصلی کام صفراء کا ازالہ ہے چونکہ صفراء کے ازالے سے ٹھنڈک پیدا ہوتی ہے اس لئے خود اس ٹھنڈک کو سقمونیا ہی کی طرف منسوب کر دیتے ہیں دوسری قسم اسی بالعرض فاعل کی یہ ہے کہ اس سے اس مانع اور روک کا ازالہ ہوتا ہے، جو کسی شے کے ہونے میں حائل تھی، اگرچہ باوجود روک پیدا کرنے کے اس کو شے کی ضد نہیں قرار دے سکتے، مثلاً اس ستون کو جو چھت کے گرنے میں مانع تھا، جو آدمی اس ستون کو چھت کے نیچے سے نکال لیتا ہے، اسی کی طرف چھت کے گرنے کو منسوب کر دیتے ہیں، تیسری قسم کی صورت یہ ہوتی ہے کہ کسی شے کے متعدد صفات ہوتے ہیں، اور یہی شے بعض صفات کے لحاظ سے کسی کام کو بالذات انجام دیتی ہے اگر اس شے کو تمام صفات کے لحاظ سے اعتبار کیا جائے تو ظاہر ہے کہ اس فعل کی فاعل بالعرض ان صفات سے موصوف ہونے والی شے ہو سکتی ہے مثلاً کہا جاتا ہے، کہ کاتب مکان تعمیر کر رہا ہے، اور معمار لکھ رہا ہے، اور کالا آدمی حرکت کر رہا ہے، چوتھی قسم میں یہ ہوتا ہے کہ اتفاقی نتائج اور غایات کو طبعی یا اختیاری فاعل کی طرف منسوب کر دیا جائے اس کی مثال وہ پتھر ہے جو اوپر سے گرتا ہوا چلا آ رہا تھا راستے میں کسی کی کھوپڑی پر پڑا، اور اس کو زخمی کر دیا، اس وقت زخمی کرنے کا فعل اس پتھر کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے حالانکہ اس کا ذاتی فعل صرف گرنا تھا، یہ اتفاق کی بات تھی کہ راستے میں کسی کی کھوپڑی سے ٹکرا گیا، اسی قسم میں یہ بات بھی داخل ہے، جو کہا جاتا ہے کہ زمین کی خشکی اس کے غیر کروی شکل کی محافظ ہے، پانچویں قسم میں وہ چیزیں داخل ہیں، جو حقیقی فاعل کی رفیق اور ساتھی ہوتی ہیں اگرچہ ان کا فاعل کے ساتھ رہنا ضروری نہ ہو، جب بھی ان ساتھیوں کو بھی کبھی فاعل کہدیا جاتا ہے،

(بہر حال یہ قسمیں تو علّت فاعلہ کی تھیں) باقی علّت مادی یعنی مادّہ، تو بالذات مادّہ تو اسی کو کہتے ہیں جو اپنی ذاتی خصوصیت کی بنیاد پر معیّن صورتوں کو قبول کرتا ہے، رہا بالعرض مادّہ تو اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں، ایک صورت تو یہ ہوتی ہے کہ مقبول (یعنی مادہ جس صورت کو قبول کرتا ہے) اس کی ضد کے ساتھ قابل کو کبھی فرض کیا جاتا ہے، پھر اسی مقبول کی ضد ہی کو مادّہ کہدیا جاتا ہے مثلاً پانی کو ہوا کا مادہ کہدیا جائے اور دوسری صورت یہ ہوتی ہے کہ قابل کو ایسے وصف کیساتھ فرض کرلیا جاتا ہے، جس پر اس کا قبول کرنا موقوف نہیں ہوتا، اور پھر اسی وصف کو قابل قرار دیدیا جاتا ہے۔ مثلاً کہدیتے ہیں کہ طبیب علاج کرا رہا ہے، ظاہر ہے، کہ اگر طبیب بھی اپنا علاج کراتا ہے، تو طبیب ہونے کی حیثیت سے نہیں بلکہ مریض ہونے کی وجہ سے کراتا ہے (یہ تو علّت مادی کے اقسام ہوئے) علت صوری یعنی بالذات صورت کی مثال تو کرسی کی شکل ہے، باقی اس کرسی کا سیاہ یا سفید ہونا، تو یہ اس کرسی کی بالعرض صورت ہے رہگئی علّت غائی تو اس کی ذاتی اور عرضی اقسام کا حال تم کو عنقریب آئندہ بتایا جائے گا (مشترک احکام میں سے یہ تو پہلا حکم تھا) دوسرا حکم جس میں چاروں مشترک ہیں قرب وبعد نزدیکی ودوری کا حکم ہے، یعنی فاعل قریب اس کو کہتے ہیں جس سے براہ راست فعل اور کام کا تعلق ہو، فاعل اور فعل کے درمیان کوئی واسطہ نہ ہو، مثلاً اعضاء کی حرکت کے بالذات فاعل ہمارے پٹھے (وتر) ہیں، اور فاعل بعید کی مثال نفس کی ہے کہ اعضاء کی حرکت کا فاعل اگرچہ نفس ہی ہے لیکن واسطے کے ذریعے سے اور فاعل متوسط کی مثال پٹھوں کی قوت متحرکہ ہے نیز اس سے پہلے اس حرکت کا جو شوق پیدا ہوتا ہے، اور شوق سے پہلے جو اس حرکت کی تصدیق دل میں پیدا ہوتی ہے، الغرض پٹھوں کی قوت محرکہ اس سے پہلے قوت شوقیہ، اس سے پہلے تصدیق اور اس کے سوا وہ ساری باتیں جو ان اسباب کے مانند ہوں ان سب کو فاعل متوسط سمجھنا چاہیے۔ اسی طرح مادّہ قریبہ اس کو کہتے ہیں جس میں صورت کے قبول کرنے کی صلاحیت اس طور پر ہو کہ کسی دوسری چیز کو مادے کے ساتھ نہ تو ملانے کی ضرورت ہو، اور نہ اس میں کسی نئی بات کے پیدا ہونے کی حاجت ہو۔ مثلاً بدن کی صورت کے قبول کرنے میں جو اعضا کا حال ہے، اور جو ایسا نہ ہو وہ مادۂ بعیدہ ہے، اب اس کی وجہ خواہ یہ ہو کہ تنہا اس میں قبول

کرنے کی صلاحیت نہ ہو، بلکہ اصل قابل کا وہ جز ہو، یا تنہا اس کی صلاحیت تو ہو، لیکن قبول کرنے کے لئے ایسے حالات کی ضرورت ہو، جن کے ذریعے سے وہ صورت کو قبول کر سکتا ہو، پہلی صورت کی مثال اخلاط اربعہ میں سے ایک خلط ہو سکتی ہے یعنے تنہا خلط عضو کی صورت قبول نہیں کر سکتی اور دوسری کی مثال خلط کی صورت کے اعتبار سے غذا کی حالت، یا حیوانی صورت کے لحاظ سے نطفے کی حالت ہو سکتی ہے، کہ اگرچہ غذا بھی خلط کی صورت قبول کرتی ہے، اور نطفہ بھی حیوانی صورت کو قبول کرتا ہے، لیکن بہت سے حالات و اطوار سے گذرنے کے بعد، اور صورت قریبہ کی مثال مربع کی تربیع (چوکھوٹا) ہوتا ہے، اور اسی مربع سے زاویے کو جو نسبت ہے، یہ صورت بعیدہ کی مثال ہے، اور غایت قریبہ کی مثال صحت ہے، جو دوا کی غایت قریبہ ہے اور کامیابی و بامرادی و سعادت یہ دوا کی غایت بعیدہ ہے، (احکام مشترکہ کا) تیسرا حکم خصوص اور عموم ہے، یعنی خاص فاعل وہ ہے، جس سے ایک ہی چیز متاثر و منفعل ہو، مثلاً کسی ایک چیز کو جو آگ جلائے گی تو اس کی فاعل خاص آگ ہے، اور عام فاعل وہ ہے جس سے بہت سی چیزیں متاثر و منفعل ہوں، مثلاً بہت سی چیزیں جس آگ سے جل جائیں، تو ان کا فاعل عام آگ ہے، پھر عام فاعل کی کبھی یہ صورت ہوتی ہے کہ وہ ہر چیز کا فاعل ہوتا ہے، مثلاً واجب تعالیٰ کی ذات کا جو حال ہے، اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ کل کا نہیں بلکہ بعض چیزوں کا وہ فاعل ہوتا ہے، جیسے حق تعالیٰ کے سوا جتنے فاعل ہیں ان کا حال ہے، اور خاص مادہ اس کو کہتے ہیں جس میں بجز اس خاص صورت کے دوسری صورت کی گنجائش نہ ہو، مثلاً انسانی جسم میں بجز انسانی صورت کے اور کسی صورت کے قبول کرنے کی گنجائش نہیں ہے اور عام مادّے کی مثال لکڑی ہے، جو کرسی تخت وغیرہ ہر قسم کی صورتوں کو قبول کرتی ہے، اور ہیولیٰ اولیٰ (یعنی مادّے کی پہلی حالت) جو سب کا مادہ ہے، مادۂ عام کی مثال ہے، یاد رکھنا چاہیے، کہ قریب اور خاص میں بہت فرق ہے کیونکہ یہ بہت ممکن ہے کہ مادّہ قریب بھی ہو، اور عام بھی ہو، مثلاً لکڑی تخت کا مادّہ قریب بھی ہے اور عام بھی، اور خاص صورت سے شے کی حد

(ذاتی تعریف) اور اس کی فصل یا خاصہ ہے، اور عام صورت کی مثال انھی چیزوں (حد و فصل) کی جنسیں ہو سکتی ہیں، غایت خاص اس غایت کو کہتے ہیں جو بجز ایک طریقے کے اور کسی ذریعے سے حاصل نہ ہو سکے، اور جو غایت متعدد طریقوں سے حاصل ہو سکتی ہے۔ اسی کو غایت عام کہتے ہیں، (ان مشترک احکام میں سے چوتھا حکم کلی اور جزئی ہونے کا بھی ہے مثلاً فاعل جزئی اس کو کہتے ہیں، جو کسی شخصی، یا نوعی، جنسی معلول کی شخصی یا نوعی یا جنسی علت ہو، یعنی جیسا معلول ہو، علت بھی اسی قسم کی ہو، اور کلی فاعل وہ ہے جس میں یہ مقابلہ نہ پایا جائے مثلاً کسی خاص علاج کا فاعل طبیب کا ہونا، اور مادے میں بھی یہی صورت پیدا ہوتی ہے لیکن صورت کا حال مختلف ہے، اس کی کلیت وجزیت اور عموم وخصوص میں کوئی فرق نہیں ہے، باقی رہی غایت تو جزئی غایت کی مثال یہ ہے کہ مثلاً اپنے مدیون پر قبضہ کرنے کے لئے زید نے جو حرکت کی، تو اس میں حرکت کی غایت جزئی غایت ہے، اور مطلقاً ظالم سے بدلہ لینے کے لئے حرکت یہ کلی غایت ہے، پانچواں حکم بسیط اور مرکب ہونے کا ہے، ایسی شے جو اپنی ذات میں بالکل یکہ وتنہا یعنی احدی الذات ہو، اس سے جب فعل صادر ہوگا تو اس کو بسیط فاعل کہیں گے، علل واسباب کے سلسلے میں اس نام کا سب سے زیادہ جو مستحق ہے وہ، مبدأ اول ہے یعنی حق تعالیٰ جل مجدہ کی ذات ہے، اور مرکب فاعل وہ ہوگا جس کی تاثیر چند امور کے اکھٹے ہونے کے ساتھ وابستہ ہو، اب یہ چند امور خواہ نوعاً متحد ہوں، مثلاً کشتی کے چلانے والے چند آدمی ہوں، یا نوعاً مختلف ہوں، مثلاً قوت جاذبہ اور حاسہ دونوں مل کر بھوک کو پیدا کرتی ہیں، اور بسیط مادے کی مثال صورت جسمیہ کا ہیولیٰ ہے، مرکبہ کی مثال وہ دوائیں ہیں جن کو تریاق کہتے ہیں، صورت بسیط کی مثال پانی اور آگ کی صورت ہے، اور صورۃ مرکبہ کی مثال انسان کی صورت ہے، جو اس مجموعے سے حاصل ہوتی ہے جن میں چند امور شریک ہیں، اگرچہ یہ مثال ابھی قابل غور ہے، اور غایت بسیطہ کی مثال وہ سیری ہے، جو کھانے پر مرتب ہوتی ہے اور غایت مرکبہ میں وہ سارے مقاصد داخل ہو سکتے ہیں جو چند باتوں سے مرکب

ہوں، اور ان باتوں میں سے ہر بات ایسی ہو، جو مقصد و مطلوب بننے میں مستقل نہ ہو، چھٹا حکم قوۃ و فعل میں مشترک ہوتا ہے بالقوۃ فاعل کی مثال آگ ہی ہوسکتی ہے جب اس کو ایسی چیز کو پیش نظر رکھکر خیال کریں، جس میں جل اٹھنے کی صلاحیت تو ہے، لیکن ابھی جلی نہیں ہے، پھر یہ قوت و استعداد کبھی تو قریبی ہوتی ہے مثلاً لکھنے کے لئے کاتب قریبی صلاحیت و قوت رکھتا ہے، اور کبھی یہ استعداد اور قوت بعید ہوتی ہے، مثلاً اسی لکھنے سے بچے کی قابلیت کا جو تعلق ہے، اس قوت کا محل و موضوع کبھی تو بالقوۃ ہی رہتا ہے مثلاً انسانی صورت کے اعتبار سے نطفے کا جو حال ہے اور کبھی بالفعل ہوتا ہے جیسے اسی انسانی صورت سے جو بدن انسانی کو تعلق ہے، اسی طرح صورت بھی کبھی بالفعل ہوتی ہے، اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب وہ صورت پائی جاچکی ہوتی ہے اور کبھی بالقوت ہوتی ہے، مثلاً کسی خاص موضوع اور محل میں صورت کے فقدان کے باوجود اس صورت سے متصف ہونے کا امکان ہو باقی غایت کا بالقوۃ یا بالفعل ہونا تو اس کی حالت وہی ہے جو صورت کے بالفعل اور بالقوۃ ہونے کی ہے اس لئے کہ صورت ہی دراصل شے کی غایت ہوتی ہے جب شے کو صورت کے لحاظ سے پیش نظر رکھا جائے، جیسے فاعل کے فاعل ہونے کی فاعلی علت غایت ہوتی ہے،

فصل

کسی بسیط شے کے لئے کیا یہ جائز ہوسکتا ہے کہ اس کی علت متعدد اجزاء سے مرکب ہو،

فاضلوں کی ایک بڑی جماعت اس کو جائز قرار دیتی ہے، لیکن واقعہ یہ ہے، کہ ایسا ہونا ناممکن ہے جیسا کہ بعض ارباب تحقیق نے اس کو بیان کیا ہے ان کی تقریر بجنسہ درج کی جاتی ہے،

"مرکب سے کسی بسیط شے کا پیدا اور صادر ہونا ناممکن ہے (یہ ان کا دعوی ہے دلیل اس کی یہ ہے) کہ اس مرکب کے اجزاء میں سے اگر کوئی ایک جزء ہی اس بسیط کی مستقل علت ہے تو پھر اس بسیط کو جو معلول ہے، باقی دوسرے اجزا کا معلول ٹھیرانا بے معنی ہے، اور اگر یہ کہا جائے، کہ معلول کے کسی حصے پر علت کا کوئی ایک جز اثر انداز ہوتا ہے، یعنی

کل اس کا معلول نہیں ہے تو یہ خلاف مفروض ہے، کیونکہ اب یہ معلول مرکب ہو گیا بسیط نہ رہا، اور اگر یہ مانا جائے کہ مرکب کے کسی جزو کا کوئی اثر معلول کے کسی حصے پر نہیں پڑتا، تو اب اگر صورتِ حال یہ ہے کہ ان اجزاء کے اجتماع کا اس معلول پر اثر پڑتا ہے، پھر اجزاء کی اس اجتماعی حالت کے وقت کسی امر جدید زائد کا اس کے ساتھ اضافہ ہوتا ہے، یا نہیں اگر ہوتا ہے تو در اصل علت بھی امر زائد قرار پائے گا پھر یہ امر زائد اگر کوئی عدمی بات ہے، تو وجود پر اثر اندازی کے لئے اس کی حیثیت کبھی مستقل نہیں ہو سکتی، ورنہ تسلسل کے الجھاؤ میں مبتلا ہونا پڑے گا، اس لئے کہ اگر وہ بسیط ہے تو سوال ہو گا، کہ یہ جس سے صادر ہوا ہے کیا وہ مرکب ہے اور اگر مرکب ہے تو سوال ہو گا کہ اس سے بسیط کا صدور کس طرح ہوا، اور یونہی سوالات کا یہ سلسلہ دراز ہوتا چلا جائے گا، اور اگر اجزاء کے اجتماع کے وقت کسی جدید اور زائد امر کا اضافہ نہیں ہوتا تو پھر ان اجزاء کی حالت اجتماع کے وقت بھی وہی ہو گی، جو اکھٹے ہونے سے پیشتر تھی تو اب معلول کا کل ان سے متاثر نہ ہو گا"

اسی محقق نے اپنی اس تقریر کے بعد آگے یہ لکھا ہے،

"اور اس سے یہ لازم آتا ہے کہ نو پید حادث امر کی علت کا مرکب ہونا ضروری ہے کیونکہ حادث کی علت کا بھی حادث ہونا ضروری ہے ورنہ پھر ماننا پڑے گا، کہ حادث کا اس علت سے کسی خاص وقت میں صادر ہونا اور اس سے پہلے نہ صادر ہونا، یہ ترجیح بغیر کسی ترجیح دینے والے کے حاصل ہوا اور اگر حادث کی علت مرکب نہیں بلکہ بسیط ہو گی، تو پھر اس علت کی علت کا بھی حادث ہونا بھی اس لئے ضروری ہو گا، کہ اس کا معلول حادث ہے، اور چونکہ اس کو بسیط بھی فرض کیا گیا ہے اس لئے اس علت کی علت کے لئے بسیط ہونا بھی ضروری ہو گا، جس کے بعد اس تسلسل کا سلسلہ چھڑے گا، جو ممتنع اور ناممکن ہے کیونکہ ایسی صورت میں

اس سلسلے کی ترکیب غیر محدود علتوں اور معلولوں سے واجب التسلیم ہوگی بخلاف اس کے اگر حادث کی علت کو خارجی مرکب مانا جائے، تو اس کی وجہ سے وہ تسلسل جو محال ہے لازم نہیں آتا، کیونکہ یہ جائز ہوسکتا ہے کہ اس کی ترکیب ایسی دو چیزوں سے ہو، جن میں ایک قدیم ہو، اور دوسرا حادث، اور ان دونوں میں سے جو حادث ہو، اس کی نوعیت ایسی ہو، کہ قدیم علت سے حادث معلول کے صادر ہونے میں اس امر حادث کا وہ عدم جو وجود کے بعد حاصل ہوتا ہو، شرط ہو، اور شرط کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ عدمی ہو، پس ایسی صورت میں ایسے امور کا ایک ساتھ اجتماع لازم نہیں آتا، جن میں علت اور معلول ہونے کی ترتیب غیر محدود سلسلے کے ساتھ قائم ہو،

انھی صاحب نے یہ بھی فرمایا ہے،

"کہ اس سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ ہر حادث مرکب ہو، ورنہ اس کی علت بسیط ہو گی بلکہ ہر بسیط کا قدیم ہونا بھی لازم آتا ہے جس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ نفس بھی قدیم ہو جائے" انتہی کلامہ۔

حکمۃ الاشراق کے شارح نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اس تقریر پر اجمالی اور تفصیلی دونوں حیثیت سے نقض وارد ہوتا ہے، نیز اس کا معاوضہ بھی کیا جاسکتا ہے، جس کی تفصیل اس طرح کی جاتی ہے پہلی بات تو یہ ہے کہ اس شق پر یعنی یہ مان کر کہ مرکب کے ان اجزاء میں سے کوئی جزء علت ہونے میں مستقل نہیں ہے، یہ کہا جاسکتا ہے کہ باوجود اس کے یہ جائز ہوسکتا ہے کہ پورے معلول پر وہ اثر انداز ہو اور خلاف فرض بھی لازم نہ آئے، کیونکہ فرض جو کچھ کیا گیا ہے وہ صرف اس قدر ہے، کہ تاثیر میں کوئی مستقل نہیں ہے لیکن مطلقاً ان کی تاثیر کا کس نے انکار کیا تھا، الغرض مستقل تاثیر کا انکار کیا گیا تھا نہ کہ تاثیر کا، بلکہ یہ ہوسکتا ہے کہ اس کی تاثیر کسی غیر پر موقوف ہو، جیسا کہ صاحب متن نے اس کو اپنی اس مثال میں بیان بھی کیا ہے جس کا ذکر آچکا ہے، یعنی کسی ایک پتھر کو جب کوئی جماعت اٹھاتی ہے، یہاں اس جماعت کے اجزاء کی تاثیر کا جو حال ہے وہی

یہاں بھی ممکن ہے، شارح اس کے بعد فرماتے ہیں کہ ہم یہ بھی نہیں مانتے کہ اجزاء کے اجتماع کے وقت اگر کسی امر زائد کا جس کو علت قرار دیا گیا ہے اضافہ نہ ہو، تو اجتماع کے وقت بھی اجزاء کا وہی حال رہے گا جو اجتماع سے پہلے تھا، اس لئے کہ کسی ایسے امر زائد کے عدم اضافے سے جو علت ہو، یہ لازم نہیں آتا کہ کسی ایسے زائد امر کا بھی اضافہ نہ ہو جو تاثیر کے لئے شرط ہو، جیساکہ اسی مسئلے میں جس کے متعلق گفتگو ہو رہی ہے، خود اجتماع کی حیثیت ہے اور ایسی صورت میں اجزاء کا حال اجتماع کے بعد وہی نہیں رہتا جو اجتماع سے پہلے تھا، اور نہ اس کل کا غیر موثر ہونا ضروری قرار پاتا ہے، بلکہ اب اس کا اثر انداز ہونا ضروری ہے کہ اثر ڈالنے کی جو شرط تھی وہ پائی گئی،

دوسری بات یہ ہے کہ صاحب متن نے جو کچھ بیان کیا ہے اگر اس کو درست مان لیا جائے تو اس کا ناگزیر نتیجہ وہ تسلسل ہے جو ممتنع اور ناممکن ہے، تقریر اس کی یہ ہے کہ ہر مرکب حادث کے صوری جزء کا حادث ہونا ضروری ہے کیونکہ صوری جزء کا مرکب حادث کے ساتھ بالفعل رہنا ضروری ہے، بلکہ ان دونوں میں زمانی معیت ہوتی ہے، پھر یہ صوری جزء اگر بسیط ہے تو یہی مطلوب تھا، اور اگر مرکب ہے تو پھر وہی گفتگو اس میں پیدا ہو گی چونکہ کسی شے کے اجزاء کا غیر متناہی ہونا ناممکن ہے، اس لئے تسلسل کا قصہ تو پیدا ہی نہیں ہو سکتا، بلکہ بالآخر اس کو کسی امر بسیط پر جا کر رک جانا پڑے گا، اب کسی ایک حادث کا بھی بسیط ہونا ثابت ہو جاتا ہے تو صاحب متن نے جو تقریر کی ہے اس کی بنیاد پر ضروری ہو گا کہ اس کی بسیط ہونے کی وجہ سے اس کی علت بھی بسیط ہو، اور اس کے حدوث کی وجہ سے علت کا بھی حدوث ناگزیر ہو، اور پھر وہی تسلسل جس کو محال ٹھیرایا جا چکا ہے پلٹ کر دامن گیر ہو جاتا ہے جیساکہ بتایا جا چکا ہے،

اور تیسری بات یہ ہے کہ ہم بھی یہ کہہ سکتے ہیں کہ بسیط سے مرکب کی پیدائش اور صدور کو تم نے جس بنیاد پر محال ٹھیرایا ہے اگر واقعی تمھاری دلیل سے یہ ثابت ہوتا ہے، تو ہم بھی بجنسہ اسی دلیل سے پیدائش کے اس طریقے کا امکان اور جواز ثابت کر سکتے ہیں کیونکہ اگر کوئی نو پیدا حادث شے بسیط ہو سکتی ہے، تو ہمیں

دعویٰ کرتا ہوں کہ اس کے علل و اسباب کے سلسلے کی انتہا بسیط پر نہیں بلکہ مرکب پر ہوگی ورنہ وہ تسلسل جو محال ہے لازم آئے گا، جیسا کہ متعدد بار اس کو ثابت کر کے دکھایا جا چکا ہے" انتہیٰ شرح کی بات یہاں ختم ہو جاتی ہے،

میں نے اس کتاب پر جو حاشیہ لکھا ہے، اس میں میں نے یہ عرض کیا ہے، کہ اس شخص کی (یعنی صاحب متن کی) بات بجز نفس کی قدامت کے مسئلے کے اور ان کی گفتگو کے تمام اجزاء بہت پختہ اور درست ہیں بخلاف اس کے شارح علامہ نے اس پر جو تین اعتراضات کئے ہیں ان میں کوئی بھی صحیح طور پر وارد نہیں ہوتا کیونکہ انھوں نے تفصیلی نقض کی صورت میں جو اعتراض کیا ہے، تو اس میں ان کا وہ مقدمہ جو بطور منع کے پیش کیا گیا ہے، یعنی انھوں نے جو یہ کہا ہے کہ شے کے لئے یہ جائز ہے کہ کل معلول پر وہ اثر انداز ہو لیکن باوجود اس کے اثر اندازی میں مستقل نہ ہو، بلکہ اس کی تاثیر کسی دوسرے پر موقوف ہو، اور تائید میں مذکورۂ بالا مثال پیش کی ہے شارح کی یہ بات بالکل بے محل ہے، اور جو اصل بات ہے اس پر اس کا کچھ اثر نہیں پڑتا، اس لئے کہ بسیط معلول میں اگر علّت کے دس اجزاء میں سے ہر جزء کسی غیر کی شرط کے ساتھ مستقل طور پر اثر انداز ہوں گے، جیسا کہ انھوں نے جائز قرار دیا ہے، تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ایسے اسباب و علل جو اپنے تاثیری عمل میں استقلالی حیثیت کی مالک ہیں، وہ ایک ہی زمانے میں اکھٹے ہو کر پائے جائیں اور اس کا غلط ہونا بالکل بدیہی ہے،

گذشتۂ بالا صورت میں ان علّتوں کا اکھٹے ہو کر پایا جانا کیوں ضروری ہوگا یعنی اس بات کے لازم آنے کی یا اس ملازمہ کی کیا وجہ ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ان دس علّتوں میں سے اگر صرف کوئی ایک ہی علت علتِ موثرہ اور حقیقی سبب بایں شرط ہے، کہ باقی اور نو علتیں بھی اس کے ساتھ پائی جائیں، اور ان دس علتوں میں سے ہر ایک کا علّیت کی صفت میں ایک ہی درجہ ہے اور اثر اندازی و علّت ہونے میں سب کی نسبت بھی ایک ہی ہے، تو پھر ہم نے جو دعویٰ کیا ہے اس کا لازم آنا ناگزیر ہے، اور اگر ان میں کوئی ایک علت ہی صرف موثر ہے، اور باقی اسباب کی حیثیت صرف شرط کی ہے، تو قطع نظر

اس سے کہ بغیر ترجیح دینے والے کے ترجیح لازم آرہی ہے، یہ بھی لازم آتا ہے کہ وجوب بخشنے والی علت یہاں دراصل وہی ایک ہے حالانکہ یہ خلاف مفروض ہے، اور اگر ان دس کو اجتماعی حیثیت کے ساتھ علت قرار دیا جاتا ہے یعنی سب اکٹھے ہو کر معلول پر اثر انداز ہوتے ہیں تو ظاہر ہے کہ ان کا اکٹھا ہونا، اور ان کے اجتماع کی یہ صفت صرف ایک عقلی اعتبار ہے، اگر خارج میں اس صفت کی حیثیت جزء صوری کی نہ ہو، اور اگر اس کو جزء صوری کی حیثیت دی جائے گی تو ہمیں پھر وہی گفتگو پیدا ہو گی جیساکہ اصل دلیل کے قائم کرنے والے نے کی تھی۔

پس اجتماع اور اکٹھے ہونے کی صفت جس کا اس نے ذکر کیا ہے، یا جو بات اس کے قائم مقام ہو، اگر یہ کوئی صرف اعتباری امر ہے تو ظاہر ہے کہ کسی عینی اور خارجی شے کے حصول پر وہ کبھی اثر انداز نہیں ہو سکتی، اور وہ جو مثال دی گئی ہے کہ کسی بھاری چیز کو آدمیوں کا ایک گروہ اٹھا لیتا ہے، لیکن اسی گروہ کے بعض آدمیوں سے اس کا اٹھنا ناممکن ہوتا ہے اس کا حل آگے آتا ہے اور اگر اجتماع کی یہ صفت کوئی وجودی امر ہے، تو یقیناً وہ حادث اور نو پیدا ہو گی، اور بات پھر اس کی نوزائیدگی وحدوث میں چھڑ جائے گی، یہ تو تفصیلی اعتراض اور نقض کا جواب تھا، رہا اجمالی اعتراض اور نقض تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم اس کو مان لیتے ہیں کہ مرکب کا صوری جزء مرکب ہوتا ہے اور مرکب کی انتہاء بسیط جزء پر ہوتی ہے لیکن ہم اس کو نہیں تسلیم کرتے کہ حادث کے اجزاء کے ہر جزء کے لئے حادث اور نو پیدا ہونا ضروری ہے یعنی ایسا حادث ہونا ضروری ہے کہ وہ وجودی امر ہو، اور ایسے حدوث سے موصوف ہو، جو اس کی تجددی اور اتصالی ہویت وشخصیت پر زائد ہو جیساکہ زمانہ اور حرکت کے اجزاء کا حال ہے، اور جب یہ ضروری نہیں ہے تو جو بسیط حادث جزء پیدا ہوتا ہے اس کے لئے کسی بسیط حادث علت کی ضرورت باقی نہیں رہتی، اور تسلسل جو لازم آتا تھا اس کی بنیاد اسی ضرورت پر قائم تھی۔

رہا جو معارضہ کیا گیا تھا، تو اس کو اس لئے اٹھایا جائے گا کہ وہ ایسے بسیط حادث امر پر موقوف ہے جس کا حدوث اس کی ذات پر زائد ہے اور یہی بات تو قابل بحث بلکہ غیر مسلم ہے، جیساکہ پہلے تم جان چکے ہو، اور آئندہ بھی اس "منع" کی سند کا علم

تم کو ہوگا، اور اس شخص نے جس کا پہلے بھی ذکر آیا ہے یہ جو کہا تھا کہ حادث کی علت مرکب ہوتی ہے ایک تو دوامی و مستمر جزء ہے اور دوسرا جزء اس کا وہ متجدد اور تازہ بتازہ نو بہ نو پیدا ہونے والی حقیقت ہوتی ہے جس کا وہ عدم جو وجود کے بعد حاصل ہوتا ہے حادث کے وجود کا سبب ہوتا ہے اس شخص کی یہ بات حکماء کے اس قول کے مطابق ہے، جس میں قدیم اور حادث کا ربط حرکت کے ذریعے سے ثابت کیا جاتا ہے یعنی وہی حرکت اس ربط اور تعلق کا واسطہ بنتی ہے جس کی حقیقت ان اجزاء اور ہویتوں سے تیار ہوتی ہے، جو تازہ بتازہ نو بہ نو اس طرح پیدا ہوتے رہتے ہیں کہ ہر جزء کا عدم دوسرے نو پیدا جزء کے وجود کے لئے شرط ہوتا ہے، نیز یہ بات اس دعوے کے بھی مطابق ہے، جس کی میں نے تحقیق کی ہے اور اس پر میں نے دلیل بھی قائم کی ہے، جیسا کہ عنقریب اس کا ذکر اس مقام پر آئے گا، جہاں یہ ثابت کیا جائے گا، کہ عالم اپنے تمام اجزاء کے ساتھ حادث اور نو پیدا شے ہے، اور یہ دعویٰ اس راہ سے ثابت ہوگا، کہ ایک ایسے جوہر کے وجود کو ثابت کیا جائے گا، جس کی ذات تجدد پذیر ہوتی ہے، اور جس کی انصالی ہویت منقضی (گذشتنی) ہوتی ہے، جیسا کہ حرکت کا حال ہے، اور یہ دراصل وہی طبیعت ہے جو تمام اجسام میں پیوست اور سمائی ہوئی ہے، کیونکہ اس کی حقیقت تجددہی کی صفت کے ساتھ باقی ہے، اور ایسے اجزاء سے مرکب ہے، جو باہم متصل ہیں، اور وہم میں منتشر اور متعدد معلوم ہوتے ہیں، اور ان کی حالت یہ ہے کہ ہر جزء کا وجود اپنے سابق جزء کے عدم کو مستلزم ہوتا ہے، اسی طرح ہر جزء کا عدم آنے والے جزء کے وجود کو ضروری قرار دیتا ہے اور اس کی یہ صفت خود اس کی ذات کا ایسا اقتضا ہے، جس میں کسی کاریگر کے کاریگری اور خالق کے خلق کو دخل نہیں ہے،

باقی نفوس کی قدامت کی وجہ سے اس قول کا بطلان، اور اس کی غلطی، تو انشاء اللہ اس کے تفصیلی مباحث کا علم نفس کی بحث میں ہوگا، یعنی وہاں بتایا جائے گا کہ نفس بحیثیت نفس ہونے کے یعنی اس نقطۂ نظر سے کہ اس کا وجود تعلقی وجود ہے، اس اعتبار سے وہ بسیط نہیں ہے، جیسا کہ اس قائل نے خیال کیا ہے تا آنکہ

اس کا قدیم ہونا بھی ضروری ہو، بلکہ اس نفس کی ذات کا تعلق ایک طبعی جرم سے ہوتا ہے، اور اس کے احکام وہی ہوتے ہیں، جو طبیعت کے ہیں، یعنی دونوں پہلوؤں (بالفعل اور بالقوۃ) کے اعتبار سے اس کی حقیقت مکمل اور منتظم ہوتی ہے،

ایک وہم اور اس کی عرشی تحقیق

اس مقام پر مختلف لوگوں کی جانب سے مختلف خیالات کا اظہار کیا گیا ہے منجملہ اس کے ایک بات یہ ہے کہ بسیط کے لئے ہو سکتا ہے کہ اس کی علت اجزاء سے مرکب ہو کیونکہ کسی وحدانی شے کی علت کے کسی جزء کو دراصل تاثیر و اثر میں کوئی دخل نہیں ہوتا، بلکہ اثر تو مجموعے کا پڑتا ہے، اور اسی مجموعے کا ایک اثر ہوتا ہے نہ کہ اس مجموعے کے ہر ہر جزء کا کوئی خاص خاص اثر ہوتا ہے، بلکہ ایسا بسا اوقات ہوتا ہے، کہ ہر ہر جز کا کوئی اثر ہی نہ ہو بہر حال ہر جزء کا جو حکم ہو، وہی حکم مجموعے کا بھی ہو، یہ بالکل غیر ضروری ہے، مثلاً دس کا اگر ہر ہر جزء زوج (جفت) نہ ہو تو اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ خود دس کا عدد بھی زوج نہ ہو، بلکہ مجموعے کا ایک مستقل اثر ہوتا ہے اور یہی اثر دراصل وحدانی معلول ہوتا ہے، اور جس طرح مختلف اجزاء والی علت، اور سبب کا ہر جزء معلول کے اقتضاء میں مستقل نہیں ہوتا، اور نہ معلول کے کسی جزء کا مقتضی ہونا علت کے اس جزء کے لئے ضروری ہے بجنسہ یہی حال ان اجزاء کا بھی ہے جو مختلف نہیں بلکہ نوعی حیثیت سے متحد ہوں، مثلاً ہزار آدمی اگر کسی پتھر کو ایک خاص وقت میں خاص جگہ تک پہنچا سکتے ہیں تو کیا یہ بھی ضروری ہے، کہ ان میں سے ہر آدمی اس حرکت کے کسی جزء پر (جو حساب کے رو سے اس کے حصے میں پڑتا ہے) اس پر قادر ہو، صرف یہی نہیں کہ ایسا ہونا ضروری نہیں ہے، بلکہ بسا اوقات اس پر اس کا قادر نہ ہونا ضروری ہوتا ہے، یعنی ایک آدمی سے وہ پتھر ہل بھی نہیں سکتا، بہر حال انفرادی طور پر اس ہزار کا ایک جزء اسی حرکت پر جب قادر نہیں ہوتا جو اسی جماعت کا اثر ہے، جس کا یہ شخص جزء ہے اس سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ علت کے اجزاء میں سے ہر جزء کی انفرادی حیثیت علت ہونے میں کچھ نہیں ہے اس لحاظ سے اس جزء کا وجود اور عدم دونوں برابر ہے، لیکن اجتماع کے وقت اس کا یہ حال نہیں ہوتا، یہ ہے وہ بات

جس کا بعض بزرگوں نے تذکرہ فرمایا ہے، مسئلے کی صحیح تحقیق کے لئے میں جواباً عرض کرتا ہوں کہ ایسی چیز جو مرکب ہو، دو حال سے خالی نہ ہوگی، اس میں کوئی صوری جزء ہوگا یا نہ ہوگا، اور ظاہر ہے کہ کسی شے کی تکمیل صورت ہی سے ہوتی ہے، اور صورت ہی پیرایۂ وجود ہوتی ہے، شے کی وحدت بھی صورت ہی سے قائم ہوتی ہے، اور یہ بات بھی گزر چکی ہے کہ شے کا وجود ہی بجنسہ اس کی وحدت ہوتی ہے اور جس کی وحدت کمزور ہوتی ہے یہ کمزوری دراصل تعدد کا نتیجہ ہوتا ہے، یہاں تک کہ کبھی شے کی کثرت اور اس کا تقسیم یافتہ ہونا بھی اس کی وحدت ہوتی ہے اور ایسی شے کا وجود بھی بہت ضعیف اور کمزور ہوتا ہے، پس واقعہ تو یہ ہے، کہ ایسی چیز جو کثیر ہو، وہ بحیثیت کثیر ہونے کے اپنی اکائیوں اور وحدتوں کے وجود کے سوا کسی اور وجود کے ساتھ موجود ہی نہیں ہوتی، اور ظاہر ہے کہ معدوم شے بحیثیت معدوم ہونے کے کسی چیز پر اثر انداز نہیں ہو سکتی، اور یہی حال ان ہستیوں کا ہے، جو اعداد یا مقدار ول وغیرہ کے ذیل میں شریک ہیں کہ ان کی اثر اندازی دراصل ان کی وحدتوں اور اجزاء کی اثر اندازی سے عبارت ہوتی ہے پس معلوم ہوا کہ ہر ایسی ہستی جو واقعی اور اصلی وجود رکھتی ہو، اس کی علت اور سبب کے لئے حقیقی وحدت کا ہونا ناگزیر ہے، اور اسی کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ اس کی وحدت معلول کی وحدت سے زیادہ قوی ہو، ان تمام امور کا نتیجہ یہ ہے، کہ کوئی ایسی مرکب حقیقت جس کو کسی وحدانی ہستی کی علت فرض کیا جائے، ضرور ہے کہ اس میں صوری جزء بھی ہو، اور یہی صوری جزء، دراصل علت ہوتی ہے،

جب یہ سارے مقدمات ذہن نشین ہو چکے تو اب سوال ہوتا ہے کہ ان بزرگ کا یہ قول کہ "مجموعے کا اثر صرف واحد ہونا ہے" میں دریافت کرتا ہوں کہ مجموعے کے تو دو اعتبارات ہیں ایک حیثیت تو اس کی یہ ہے، کہ وہ مجموعہ ہے، دوسری حیثیت ان وحدتوں کی ہے، جن سے مجموعہ مرکب ہے، پہلی حیثیت کے رو سے وہ ایک واحد شے ہے، لیکن اب دیکھنا یہ چاہئے کہ اس کی وحدت کی اس حیثیت کی نوعیت کیا ہے، اگر وہ صرف کوئی اعتباری بات ہے جیسا کہ مثلاً لشکر کی وحدت کا حال ہوتا ہے، یا وحدت کی یہ حیثیت

کوئی واقعی امر ہے، جیسا کہ کسی عنصری مرکب میں صورت نوعیہ کی حیثیت ہوتی ہے،
اس کے بعد اب ظاہر ہے، کہ جب کوئی مجموعہ کسی اثر کا سبب اور علت ہے
اس کی تین ہی صورتیں ہو سکتی ہیں یعنی اثر بخشی اور اثر اندازی میں دراصل صرف اجزاء اور
وحدتوں کو دخل ہوگا، یہ پہلا احتمال ہے، ایسی صورت میں ضروری ہے کہ ہر جزء
کا ایک اثر ہوگا، اور مجموعے کا اثر دراصل ان ہی وحدتوں کے اثر کی تعبیر ہوگی ورنہ
پھر مجموعے کا کوئی اثر ہی نہ ہوگا، کیونکہ مجموعہ بجز ان وحدتوں کے اور کیا چیز ہے،
اور اجتماع کی جو صفت یہاں ہے وہ کوئی ایسی زائد بات نہیں ہے جس کی
واقعی کوئی ہستی ہو، بلکہ وہ تو صرف ایک اعتباری امر ہے، جس کا خارج میں کوئی اثر محسوس
نہیں ہوتا دوسرا احتمال یہ ہے کہ تاثیر کی وجہ اس مجموعے کی اجتماعی حالت ہو،
جو صرف ایک اعتباری امر ہے، تو اس میں وہی پہلے احتمال والی بات جاری ہوگی،
کیونکہ اس شکل میں ظاہر ہے کہ وحدت نہایت ضعیف اور کمزور ہوگی، اور
کثرت کی تابع ہوگی، پس اس کا اثر بھی ضعیف ہوگا اور کثرت کے اثر کا تابع
ہوگا، گویا اثر بخشی میں فی الحقیقت ان ہی وحدتوں کو دخل ہوگا، نہ کہ مجموعے کا
اپنی اجتماعی ہیئت کے رو سے اثر اندازی میں کوئی حصہ ہوگا، اسی شکل کی برعکس
صورت تیسرا احتمال ہے، جیسے لوہے کے کھینچنے میں مقناطیس کا جو اثر
ہے یا زہروں کے ازالے میں جو اثر تریاقوں کا ہوتا ہے، اس شکل میں دراصل
اثر انداز ایک واحد ہی شے بحیثیت واحد ہونے کے ہوتی ہے، یعنی
اس حیثیت سے ان کی تاثیر نہیں ہوتی کہ اس میں مختلف اجزاء شریک ہیں
پس ثابت ہوا کہ واحد کی علت وہی چیز ہوتی ہے، جو بالذات واحد ہو،
اگرچہ دوسری حیثیتوں سے وہ کثیر ہی کیوں نہ ہو، باقی وہ جو پتھر والی مثال
پیش کی گئی تھی جس کو ایک جماعت نے مثلاً ہلایا تھا، یا کبھی اس کشتی کی مثال
پیش کی جاتی ہے جو گیہوں سے بھری ہوئی تھی اور دریا میں ڈوب گئی، یعنی ان
مثالوں میں یہ دکھایا گیا ہے، کہ ایک آدمی اس پتھر کے ہلانے کی قدرت
نہیں رکھتا، یا ایک دانے میں کشتی کے ڈبانے کی صلاحیت نہیں ہوتی، تو
واقعہ یہاں بھی یہی ہے، کہ ان اثرات میں بھی ہر ہر جزء کا ضعیف اثر

ضرور شریک ہوتا ہے، خواہ اس اثر کی نوعیت یہی ہو کہ وہ مادے میں اثر کے قبول کرنے کی صلاحیت اور استعداد پیدا کر دیتے ہوں، لیکن یہاں اثرات کا ایک سلسلہ ہوتا ہے، پچھلا اثر جب آتا ہے تو بیچ میں اتنا وقت صرف ہو جاتا ہے، جس کی وجہ سے اس پہلے جزء کا اثر زائل ہو جاتا ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ متفرق چیزوں سے جو اثرات پیدا ہوتے ہیں، اور باہم ایک دوسرے کے بعد ان تاثیروں کا ظہور ہوتا ہے، اس سلسلے میں جو وقت گذرتا جاتا ہے، اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ہر پہلی تاثیر پچھلی تاثیر کے بعد مضمحل ہوتی جاتی ہے، اور یوں نہ ہر ایک جزء ہی کے اثر کا پتا چلتا ہے اور نہ مجموعے کے اثر کا، کیونکہ ہر اثر پر اس کا مخالف اثر عمل کرتا ہے، ورنہ سچ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص ہر ہر جزء کے اثر کو الگ الگ فرض کرے اور اس کے انفرادی عمل کو نوٹ کرتا جائے، خواہ اس اثر کی ہستی محسوس ہو یا نہ ہو، اور اس اثر کو جس سے مادہ اثر پذیر ہو رہا ہے، باقی فرض کر لیا جائے، یعنی زمانے کی جو مدت درمیان میں پیدا ہوتی ہے، اور اس کی وجہ سے اثر مٹتا چلا جاتا تھا، اس کو امٹ فرض کر لیا جائے تو یقین کیجئے کہ اس فرضی عمل کے ذریعے سے ان آثار کو الگ الگ بھی مرتب طریقے سے پیش کیا جا سکتا ہے، ٹھیک جس طرح ہم ان کا معائنہ اجتماعی حالت میں کرتے ہیں، لیکن بدقسمتی سے بسا اوقات ان اجزاء اور وحدتوں کے آثار کا حال یہ ہوتا ہے، کہ ہر پچھلا اثر پہلے اثر کو مٹا دیتا ہے، کیونکہ ہر جسمانی فعل کا یہ قاعدہ ہے، کہ اس کی مدت معین ہوتی ہے، اور اس معینہ مدت سے زیادہ اس کی بقاء ناممکن ہوتی ہے خواہ یہ مدت معینہ، کم ہو، یا دراز ہو، مثلاً لوہا آگ سے جس آخری لمحے میں گرم ہو جاتا ہے اس وقت کمزور حرارت کے اثرات ظاہر ہے کہ مٹ چکے ہوتے ہیں، اسی طرح اگر پتھر والی مثال میں ان تمام آدمیوں کے تحریکی اثر کو باقی فرض کر لیا جائے اور ایک اثر کے بعد دوسرا اثر جو پیدا ہوتا ہے، ان میں ہر ایک کو اپنے اپنے زمانے میں موجود مانا جائے، تو ہر معین اثر اس وقت بھی موجود رہ سکتا ہے، جس وقت آخری آدمی کی تحریک سے پتھر میں جنبش پیدا ہو جاتی ہے یعنی پتھر کی جنبش کے لئے جس نصاب کی ضرورت تھی وہ جب مکمل ہو جائے خواہ اس

درمیان میں کتنا ہی وقفہ ہو، یقیناً اگر ایسا کیا جائے گا تو اس وقت یہ دیکھا جا سکتا ہے کہ اس بڑے پتھر کو صرف آدمی اپنی شخصی قوت سے ہلا رہا ہے، حالانکہ واقعہ تو یہ تھا کہ اس پتھر میں جنبش تمام اشخاص کی مجموعی قوت سے پیدا ہوئی تھی، پس ثابت ہوا کہ کسی ایک معین زمانے میں ان آثار کا اکٹھا ہونا اس لئے ضروری نہیں ہے کہ اس ذریعے سے اس اعتباری اجتماع کا ظہور ہو گا (جس کو تحریک سنگ گراں میں دخیل قرار دیا گیا تھا) بلکہ اس کی ضرورت صرف اس لئے ہو سکتی ہے کہ ان وحدتوں کے آثار اس طرح محفوظ ہو جائیں کہ ایک کے وجود کے وقت دوسرے کا وجود غائب ہونے نہ پائے اور یہ کہ ہر ایک کا اثر اپنی مدت تاثیر کے گذر جانے کے ساتھ ہی معدوم نہ ہو جائے ذرا غور و فکر سے اس مقام میں کام لینا چاہئے تاکہ میں جس امر کو ذہن نشین کرانا چاہتا ہوں وہ پورے طور پر سمجھ میں آجائے یہ بات تمھیں مختلف موقعوں پر کام آئے گی، مثلاً جہاں یہ دعویٰ کیا جائے گا کہ جسمانی قوتوں کی اثراندازی اور اثر پذیری یعنی فعل و انفعال دونوں محدود اور متناہی ہوتے ہیں، اس مسئلے کے سمجھنے میں تمکو اس تقریر سے مدد ملے گی، اور اس کے سوا بھی دوسرے مسائل ہیں، حق تعالیٰ غلطیوں سے محفوظ رکھنے والا اور سچی باتوں کا سمجھانے والا ہے،

"فصل"

ممکن کی ماہیت کا موجود ہونا اس وقت ضروری ہو جاتا ہے جس وقت اس کی کامل اور پوری علت پائی جائے اسی طرح ممکن کا اس وقت تک پایا جانا ناممکن ہوتا ہے جس وقت تک اس کی علت کاملہ معدوم ہو لیکن ان دو شرطوں سے جب قطع نظر کر کے خود ممکن کی ذات پر نظر کی جائے اس وقت ممکن اپنے حقیقی امکان کے دائرے ہی میں رہتا ہے، (اس فصل میں ان ہی باتوں کے متعلق مباحث ہوں گے) بہر حال ممکن کی ایک خاصیت یہ بھی ہے کہ اس کے دو مقابل قسیم یعنی واجب اور ممتنع گذشتہ بالا دو شرطوں کے ذریعے سے خود اس کی ذات پر صادق آتے ہیں حالانکہ اس کے سوا اور کسی میں یہ بات نہیں پائی جاتی ایک اور بات اس سلسلے کی یہ ہے کہ علت کے لئے عدم کے ساتھ اتصال غیر ضروری ہے اسی طرح یہ بھی غیر ضروری ہے کہ جب کسی شے کا کسی فاعل سے تعلق ہو، تو اس شے کا وجود ہمیشہ عدم ہی کے بعد ہو، اور یہ جو مسئلہ ہے کہ حادث (نو زائیدہ شے) کے لئے ضروری ہے کہ اس کا وجود عدم کے بعد ہو یہ دراصل ممکن کے ان لوازم میں سے ہے جن کا تعلق خود اس کی اپنی ذات اور ہویت سے ہے جس میں فاعل کی فعل اور صنعت کو کوئی دخل نہیں ہوتا،

دراصل یہاں پر چند باتیں ہوتی ہیں یعنی ایک تو وہ عدم ہے۔ جو حادث کے وجود سے پہلے ہوتا ہے، دوسرا اسی حادث کا وہ وجود ہے، جو عدم کے بعد اس کو لاحق ہوتا ہے ان کے سوا ایک اور صفت بھی پائی جاتی ہے جو اس حادث کی ذات پر محمول ہوتی ہے، یعنی عدم کے بعد ہونے کی صفت۔

اب دیکھو! حادث سے پہلے جو عدم ہوتا ہے۔ اس کا انتساب دراصل علت کی عدم کی طرف ہوتا ہے، اور اس کے بعد اس حادث کا جو وجود ہے۔ یہ علت کی فیض بخشی کا نتیجہ ہوتا ہے، اور کسی ذات کا عدم کے بعد ہونا، اس صفت کا شمار ان اوصاف میں نہیں ہے، جن کا کسی ذات کے ساتھ بحیثیت ذات کے لحوق یا عدم لحوق ممکن ہو تا اینکہ اس امکان کی وجہ سے ذات کے سوا کسی اور علت کی وہ محتاج ہو، آخر میں پوچھتا ہوں کہ اگر اس کو بھی ان امکانی اور جوازی صفات کے ذیل میں فرض کیا جائے، جن کا کسی موصوف سے الحاق واتصال ذات کے سوا کسی اور دوسری علت کے ذریعے سے ہوتا ہو، یا ذات کی علت کے سوا اس کے لیے کوئی اور علت درکار ہو تو حدوث کی صفت کے لحوق سے قطع نظر کرتے ہوئے، خود حادث کی ذات آیا کوئی ایسی امکانی ہویت باقی رہتی ہے جو کسی علت کو چاہتی ہو؟ اگر یہی واقعہ ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ خود ذات بغیر اس بات کے کہ حدوث کی صفت اس کو لاحق ہو فاعل سے صادر ہوتی ہے، اور حدوث کی صفت کے ملنے کے بغیر وہ پائی جاتی ہے، بلکہ لازم آتا ہے اب حادث کی اس ذات کا وجود ازلی ہو، کیونکہ درمیان میں کوئی واسطہ نہیں ہے یعنی موجودات کی کوئی تیسری قسم نہیں ہے، ایسی صورت میں حدوث کی صفت کو بغیر کسی دوسری علت کے توسط کے حادث کی ذات کے ساتھ لاحق کرنا ایک تناقض فعل ہوگا یا یہ مانا جائے کہ حادث کی ذات اپنی خود ہویت کی حساب سے امکانی حدود ہی سے خارج ہے، اور نہ دوسری دو قسموں (وجوب و امتناع) کے دائرے میں داخل ہے، گویا امکان کی صفت اس میں حدوث کی صفت کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے، ظاہر ہے کہ اب حادث کا وجود یا واجب بالذات ہو جاتا ہے یا ممتنع بالذات اور اس کا فساد واضح ہے نیز یہ بھی لازم آتا ہے کہ حادث خود

اپنی ذات کی حیثیت سے ایسے وجود کا مالک ہے' جو سرمدی ہے یا اس کا عدم سرمدی ہے' اب حدوث کی صفت اگر کسی علت اور سبب کے ذریعے سے لاحق ہوگی تو پھر وہی سابق خرابی واپس ہوجاتی ہے' بلکہ یہ شکل تو پہلی شکل سے بھی زیادہ بھونڈی ہے پھر ایک کھلی ہوئی بات یہ بھی ہے کہ حادث کا وجود اگر ازلی ہوگا' تو ظاہر ہے کہ جو وجود عدم کے بعد پیدا ہوتا ہے' وہی بجنسہ یہ ازلی وجود نہیں ہوسکتا' الغرض عدم کے بعد پیدا ہونے والے وجود کے لحاظ سے ایسا وجود ناممکن ہے' جس کا وقوع عدم کے بعد نہ ہوا ہو اور یہ وصف یعنی حادث کے وجود کا عدم کے بعد ہونا یہ اس وجود کا ایسا وصف ہے' جس کے ساتھ متصف ہونے کے لیے کسی بیرونی موثر کی قطعاً ضرورت نہیں ہے اور فاعل کا جو کچھ بھی اثر ہوتا ہے وہ وجود ہی میں ہوتا ہے' خواہ یہ وجود دوامی و استمراری ہو' یا منقطع اور ختم ہونے والا ہو' پس وجود کا حصول اگرچہ حادث کے لیے ضروری نہیں ہے' لیکن جس وقت بھی حادث کو وجود حاصل ہوگا' اس وقت اس کیفیت یعنی صفت حدوث کا ہونا اس کے لیے واجب اور ضروری ہے' اور اس میں کیا تعجب ہے اگر کسی شئے کا کسی صفت سے متصف ہونا ممکن ہو' لیکن جب اس صفت کے ساتھ شئے موصوف ہوجائے اس وقت کسی دوسری صفت کے ساتھ اس کا موصوف ہونا واجب اور ضروری ہو' اور ظاہر ہے کہ جو چیز واجب ہوتی ہے اس کو علت اور سبب کی ضرورت نہیں ہوتی' اور کسی شے کے وجود یا عدم کے ہونے یا نہ ہونے کا امکان اس سے یہ کب لازم آتا ہے' کہ اسی شے کا وہ وجود جو عدم کے بعد ہو' یا اس کا وہ عدم جو وجود کے بعد ہو اس کا بھی ہونا نہ ہونا بھی اس کے لیے ممکن ہے' تا اینکہ پھر اس کے لیے بھی کسی سبب کی ضرورت محسوس کی جائے۔ الغرض یہاں جو چیز سبب سے بے نیاز ہے وہ "عدم کے بعد وجود کا ہونا ہے" حادث کی وجود کی یہ صفت سبب کو نہیں چاہتی' اگرچہ حادث کا وجود جو عدم کے بعد پیدا ہوتا ہے ظاہر ہے کہ بغیر سبب کے اس کی پیدائش نہیں ہوسکتی ہے' (یعنی حادث کا وجود تو سبب کا محتاج ہے' لیکن اس وجود کی یہ صفت یعنی عدم کے بعد ہونا اس کے ثبوت کے لیے سبب کی قطعاً حاجت نہیں بعضوں کا خیال یہ ہے کہ نوزائیدہ حوادث' علل و اسباب کے محتاج اپنی صفت حدوث کی وجہ سے ہوتے ہیں ان کا یہ مطلب ہے کہ فاعل کی جانب حادث کے

احتیاج کی علت یہی حدوث ہی کی صفت ہوتی ہے، لیکن جب حادث کا حدوث
ہو چکتا ہے، یعنی پیدا ہو کر حادث موجود ہو جاتا ہے، اس کے بعد اب علت اور
سبب کی ضرورت و حاجت اسے باقی نہیں رہتی لیکن یہ خیال بھی قطعاً غلط ہے،
وجہ یہ ہے کہ تحلیل و تجزیے کے بعد حدوث کے اندر سے حسب ذیل امور برآمد ہوتے
ہیں، یعنی ایک عدم جو وجود سے پہلے اور اس پر سابق ہوتا ہے دوسرا وجود جو عدم
کے بعد حادث کو لاحق ہوتا ہے، تیسری بات وہی وجود کا عدم کے بعد ہونا۔ اب
ہم اس سبب اور علت کی تلاش میں نکلتے ہیں جس نے حادث کو فاعل کا محتاج
بنا رکھا ہے اور پوچھتے ہیں کہ یہ علت ان تین چیزوں میں سے کوئی ایک چیز ہے
یا کوئی اور چوتھی بات ہے، جو اس احتیاج کی علت ہے کیونکہ جب ان تینوں میں
کوئی علت نہ ہوگی تو ناگزیر طور پر اس احتیاج کی علت کوئی چوتھی چیز ہو سکتی ہے
بہر حال وہ عدم جو وجود سے سابق اور مقدم ہے، اس کو کون علت ٹھیر اسکتا ہے
کہ وہ تو صرف ایک مطلق نفی کی تعبیر ہے بھلا اس میں علت بننے کی کیا صلاحیت
ہو سکتی ہے، اور اگر احتیاج کی علت وجود کو قرار دیا جائے تو مشکل یہ ہے کہ یہ
وجود اپنی پیدائش میں اس اتحادی عمل کا محتاج ہے جو اس احتیاج کے بعد کی چیز
ہے، یعنی حادث کو فاعل کی طرف جو احتیاج ہوئی ہے، ظاہر ہے کہ یہ احتیاج پہلے
ہوتی ہے، اس کے بعد حادث کو فاعل ایجاد کرتا ہے اور یہی میرا مطلب ہے کہ
فاعل کی طرف احتیاج اسکو تو ایجادی عمل سے پہلے ہونا چاہیے، اب اگر اسی احتیاج
کی علت خود حادث کا وجود ہوگا تو شئے کا خود اپنی ذات پر مقدم ہونا لازم آئے گا
اور وہ بھی ایک مرتبے کا تقدم نہیں بلکہ بمراتب، اسی طرح اگر حدوث کو
علت مانا جائے، تو یہ اس لئے نہیں ہو سکتا کہ خود حدوث وجود کا محتاج ہے،
کیونکہ یہ ایک کیفیت اور صفت ہے، اور تم جان چکے کہ خود بیچارہ وجود ہی
اس احتیاج کی علت کا محتاج ایک مرتبے کے اعتبار سے نہیں بلکہ بمراتب ہے،
پس اگر احتیاج کی علت حدوث ہوگا، تو وہی شئے کا تقدم اپنی ذات پر لازم آئے گا،
اور یہ تقدم بدرجہا اس تقدم سے بڑھا ہوا ہوگا جو خود وجود کے متعلق لازم آیا تھا،
پس ثابت ہوا کہ احتیاج کی علت ان امور کے سوا ہے، جن کا ہم نے ذکر کیا، قوم کے

طریقے پر یہ گفتگو یوں ہی کی جاسکتی تھی۔

فصل

ایسی دو چیزیں جو طبعاً ایک ساتھ پائی جاتی ہوں، یعنی ان میں معیت بالطبع کا علاقہ ہو، ان دونوں کی علت اور سبب ایسی بسیط حقیقت نہیں ہو سکتی، جس میں کسی قسم کی ترکیب اور آمیزش نہ ہو یعنی جو بسیط محض ہو،

اسی دعوے کو اس فصل میں ثابت کیا جائے گا، دلیل کی تقریر یہ ہے۔

اپنی بسیط حقیقت کے رو سے اگر یہ بسیط امر کسی شے کی علت ہوگی، تو ظاہر ہے، کہ اس بسیط کی صرف ذات ہی اس طور پر علت ہوگی کہ ذہنی تحلیل کے ذریعے سے بھی عقل اس میں یہ دو باتیں یعنی ایک تو اس کی ذات، اور دوسری اس کا علت ہونا، ان دونوں عقلی پہلوؤں کو اس لیے بھی پیدا نہیں کر سکتی، تاکہ اس کا علت اور سبب ہونا خود اس کی ذات کا اقتضا نہ ٹھیر سکے، بلکہ اس کا یہ سبب و علت ہونا کسی زائد صفت یا کسی شرط یا غایت، یا وقت یا اس کے سوا کسی اور امر کا نتیجہ قرار پائے، ظاہر ہے کہ اگر ایسا ہوگا تو پھر یہ علت کوئی امر بسیط نہیں بلکہ مرکب بن جائے گی، الغرض یہاں بسیط علت اور مبدء سے مراد یہ ہے، کہ اس بسیط مبدء، کی وہی حقیقت غیر کی علت اور مبدء، ہے، جس سے اس شے کی جوہر ذات تیار ہوئی ہے الغرض غیر کا مبدء ہونا، اور اس بسیط کی جوہر ذات دونوں ایک ہی بات ہے، یعنی یہ دو حیثیتوں کی شکل میں اس طرح تقسیم نہ ہوں گی، کہ ایک سے تو اس کی جوہر ذات تیار ہوتی رہو، اور دوسری حیثیت سے کسی غیر شئے کا حصول اس سے ہوا ہو، جیسا کہ ہم اپنے اندر پاتے ہیں کہ ایک چیز تو ہم میں وہ ہے جس سے ہماری جوہر ذات تیار ہوئی ہے، یعنی نطق کی صفت اور ہم ہی میں ایک اور صفت ہے، جس کی وجہ سے ہم لکھ رہے ہیں یعنی کتابت کی صفت، بہر حال اس قسم کے بسیط امر سے اگر ایک سے زائد امور صادر ہوں گے، تو ظاہر ہے، کہ اس حیثیت سے کہ اس بسیط سے ایک امر صادر ہوا، اس میں ایک ایسی بات ہوگی، جو اس بات سے مختلف ہوگی، جس کی وجہ سے دوسرا امر اس سے صادر ہوا، ایسی صورت میں

اب اس بسیط کی تیاری دو مختلف امور سے ہوگی، حالانکہ یہ اس فرض کے خلاف ہے، جو مانا گیا تھا، چاہئے کہ تم اس کو اچھی طرح غور کرو اور ان طول طویل باتوں کو چھوڑ دو، جو اسی مدعا کو ثابت کرنے کے لیے کی جاتی ہیں، کیونکہ ان میں کوئی خاص فائدہ نہیں ہے ہاں! ایک اور بات ہے، جس سے تمہیں اس مقام پر چوکنا رہنا چاہئے، میرا مطلب یہ ہے کہ "صادر ہونے" کا جو لفظ یہاں استعمال ہو رہا ہے، کہیں اس سے تم وہ اضافی معنی نہ مراد لے لو، جو دو چیزوں کے بغیر نہیں پایا جا سکتا، کیونکہ یہ کھلی ہوئی بات ہے کہ یہاں گفتگو اس نسبتی اور اضافی معنی کے متعلق قطعاً نہیں ہو رہی ہے، بلکہ اس سے مقصد فقط اس قدر ہے کہ علت کا اس طرح ہونا کہ اس سے معلول صادر ہو، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں علت اور سبب میں کسی ایسی خصوصیت کا ہونا ناگزیر ہے جس کی وجہ سے خاص کر وہی معلول نہ کہ اس کا غیر صادر ہوا، اور وجوب حاصل کیا، اور یہ مغالطہ دراصل اس تنگی کا نتیجہ ہے کہ جو اصل مقصد ہے اس کی تعبیر کے لیے کوئی صحیح لفظ نہیں مل رہا ہے، حتیٰ کہ "خصوصیت" کا بھی جو لفظ یہاں استعمال کیا گیا، اس سے بھی اس کا اضافی اور نسبتی مفہوم مقصود نہیں ہے بلکہ یہ دراصل اس خاص امر کی تعبیر ہے جسے خاص معلول کے ساتھ ربط اور تعلق ہے، کیا شبہ ہے کہ یہ امر خاص یقیناً موجود بھی ہے، اور اس معلول پر مقدم بھی ہے جو اس اضافت اور نسبت پر مقدم ہے، جو ان دونوں کو عارض ہوتی ہے۔

بہر حال "یہ امر خاص" کبھی تو خود بجنسہ وہی علت ہی ہوتی ہے، اور یہ اس وقت ہوگا، جب علت اور سبب خود اس علت کی اپنی ذات ہوگی، اور کبھی اس علت کی ذات کے سوا ایک زائد چیز ہوتی ہے، پھر اگر پہلی صورت ہو، یعنی علت خود اس کی اپنی ذات ہی بحیثیت علت ہونے کے ہو، اور ایسی علت بسیط ہو، تو اس کے معلول کا بھی حقیقی بسیط ہونا ضروری ہے اور اسی کا عکس نقیض یہ ہوگا کہ ہر وہ علت جس کے معلول ایک سے زائد ہوں، اور ان معلولوں میں باہم ایک دوسرے کی علت نہ ہوں تو اس قسم کے معلولوں کی علت کا اپنی حقیقت کے رو سے قابل انقسام ہونا ضروری ہے، خواہ اس کی یہ تقسیم ماہیت

کی راہ سے ہو، یا وجود کی راہ سے۔

ایک شک اور اس کا ازالہ

بعض ایسے نفوس جو فضل و علم میں کافی شہرت رکھتے ہیں، ان کی جانب سے کتنا بودا اور پھسپھسا اعتراض مذکورہ بالا استدلال کے متعلق ان الفاظ میں پیش کیا گیا ہے کہ مرکز یہ ظاہر ہے کہ ان تمام خطوط کی انتہا ہوتی ہے جو اس سے نکل کر محیط کی جانب جاتے ہیں، لیکن محض اس وجہ سے مرکزی نقطے کا غیر متناہی امور سے مرکب ہونا نہیں لازم آتا کہ اس سے اتنے سارے خطوط نکلتے ہیں حالانکہ مرکز یہ ایک خط کی انتہا دبحیثیت اس حیثیت کی مغائر ہے کہ اسی مرکز پر دوسرے خط کی انتہا ہوتی ہے اور یہی حال دوسرے خطوط کا ہے مہمل ہونے میں اسی اعتراض کے قریب قریب یہ دوسرا اعتراض بھی ہے کہ کسی خاص وحدت اور اکائی کے ساتھ جب دوسری وحدت کو فرض کریں گے تو اس مجموعے میں دوئی پیدا ہو جائے گی، پھر اسی پہلی وحدت کے ساتھ کوئی اور دوسری وحدت فرض کی جائے گی، تو اس دوسرے مجموعے میں بھی دوئی پیدا ہوگی، اب چونکہ یہ دونوں مجموعے باہم ایک دوسرے کے مغائر ہیں، تو لازم آتا ہے، کہ ان دونوں مجموعوں میں جو وحدت اور اکائی فرض کی گئی تھی، وہ خود دو ہو جائے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس اعتراض کرنے والے بیچارے کی سمجھ میں یہی بات نہیں آئی کہ حقیقی بسیط کے مبدء اور علت ہونے کے معنی کیا ہیں، اور جب اس کے مفہوم کا سمجھنا ہی، اسے میسر نہ آسکا، تو ظاہر ہے کہ یہ غریب اس پر کیا بحث کر سکتا ہے کہ اس کا ہونا یا نہ ہونا جائز ہے یا ناممکن۔

بہمنیار نے اپنے استاذ شیخ رئیس سے جب اس دعوے کی دلیل دریافت کی، تو شیخ نے اس کو لکھا تھا

> ایسا امر جو واقعی حقیقی طور پر واحد ہے اگر اس سے دو چیزیں صادر ہوں گی مثلاً آ اور ب کا صدور اس واحد حقیقی سے ہو تو اس وقت یہ لازم آئے گا کہ اس واحد سے آ بھی صادر ہو اور وہ بھی صادر ہو جو آ نہیں ہے، کیونکہ آخر ب یقیناً آ نہیں ہے

اور یہ نقیضین کا اجتماع ہے (جو محال ہے)
امام رازی شیخ کی اس عبارت کے متعلق لکھتے ہیں۔
"آ کے صدور کا نقیض لا صدور آ ہے نہ کہ جو آ نہیں ہے"
"یعنی ب کا صدور یہ نقیض ہے" اس کی مثال ٹھیک ایسی ہے کہ کوئی جسم مثلاً حرکت"
"سے بھی موصوف ہو، اور سیاہی سے بھی، اور ظاہر ہے کہ سیاہی حرکت نہیں ہے"
"اس لیے نتیجہ یہ ہوگا کہ جسم حرکت سے بھی متصف ہوا، اور اس چیز سے بھی جو حرکت نہیں ہے"
"لیکن کیا اس سے تناقض لازم آتا ہے" بس جو بات یہاں کہی جائیگی وہی ہم وہاں کہینگے"
امام رازی اس کے بعد مزید اضافہ کرتے ہیں۔
"خود شیخ نے شفا کی قاطیغوریاس میں اس کی تصریح بھی کی ہے، جیسا کہ اس کا بیان ہے میرا یہ قول کہ شراب میں بو ہوتی ہے، اور یہ قول کہ شراب میں بو نہیں ہوتی، یہ اور بات ہے، اور یہ کہنا کہ شراب میں بو ہے، اور شراب میں ایسی چیز بھی ہوتی ہے، جو بو نہیں ہے، یہ الگ بات ہے دونوں ایک ہی قسم کا قول نہیں ہے، کیونکہ پہلی دو باتیں ایسی ہیں، جو باہم ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتیں، لیکن دوسری دو باتیں جو ہیں، وہ ایک جگہ جمع ہو سکتی ہیں (یعنی دونوں سچی ہو سکتی ہیں)
امام فرماتے ہیں
سچ تو یہ ہے، کہ (یہاں تناقض کا نہ ہونا) اس درجہ ظاہر ہے، کہ معمولی عقل والوں سے بھی پوشیدہ نہیں رہ سکتا، مگر سمجھ میں نہیں آتا کہ آخر اتنی کھلی ہوئی بات ان لوگوں پر کس طرح مخفی رہ گئی، جو عقل و دانش کے مدعی ہیں۔
تعجب ہے کہ جس نے ساری عمر منطق ہی کے پڑھنے پڑھانے میں اس لیے بسر کی، تاکہ اپنے ذہن کو غلطیوں سے محفوظ رکھ سکے، لیکن وہی آدمی جب ایسے اہم مقصد اور شریف مدعا کی تحقیق میں مشغول ہوا تو اس آلے کے استعمال کو بالکلیہ چھوڑ بیٹھا، اور ایسی فاش غلطی میں مبتلا ہو گیا کہ جس پر بچے بھی ہنستے ہیں۔"

میں کہتا ہوں کہ اس بیان سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس جلیل فاضل (امام رازی) کی سمجھ میں نہ تو واحد حقیقی کا صحیح مفہوم آیا ہے اور نہ وہ یہی سمجھ سکے کہ کسی شئے کی علت اور مبدء جب کوئی حقیقی واحد چیز ہوتی ہے تو اس کا کیا مطلب ہوتا ہے، ان کی مثال ٹھیک وہی ہے، جیسا کہ ابن سینا نے اس شخص کے متعلق لکھا ہے، جو ارسطوطالیس کے مقابلے میں منطق بگھارنے کا مدعی ہو حالانکہ خود منطق کا موجد اور بانی ارسطو ہی ہے، آخر امام رازی جیسے آدمی کا عام مشائیوں اور شیخ رئیس جو تمام فلسفیوں میں فاضل ترین بزرگ ہے، اس کے مقابلے میں منطق کا ادعاء اور اس کی منطقی غلطی نکالنی کیا یہ امام کی کھلی ہوئی گمراہی بے راہ روی اور حماقت و سفاہت نہیں ہے۔

حالانکہ ہم یہ بتاچکے ہیں کہ مذکورہ بالا معنی کے رد سے کسی شئے کا مصدر ومبدء (علت) ہونا بسیط علت کی یہی عین ماہیت ہے یعنی اس کے سوا اس کی ماہیت اور کچھ نہیں ہوتی، اس امر کے ذہن نشین کرلینے کے بعد اب یہ دیکھنا چاہئیے کہ اگر کوئی حقیقی بسیط امر آ کا بھی مثلاً مصدر اور سبب ہو، اور اس کا بھی جو آ نہیں ہے تو ظاہر ہے کہ جو آ نہیں ہے، اس امر بسیط کا اس کے لیے مصدر ہونا، یقیناً یہ حیثیت اس حیثیت سے جدا ہوگی، جس کی وجہ سے وہ آ کا مصدر رہے، حالانکہ یہ حیثیت بھی بجنسہ اس امر بسیط کی خود اپنی ذات ہی ہے تو گویا حاصل یہ ہوا کہ امر بسیط خود اپنی ذات کی غیر ہے، یہی تو تناقض ہے،

باقی علامہ دوانی نے شیخ کے کلام کی تکمیل کرتے ہوئے جو یہ لکھا ہے کہ لا آ (یعنی غیر آ) کا صدور ظاہر ہے کہ یہ بجنسہ آ کا صدور نہیں ہے، پس ثابت ہوا کہ لا آ کا صدور یہ لا صدور آ ہے، یعنی آ کا صدور نہیں ہے، تو حاصل یہ نکلا کہ امر بسیط جو مصدر تھا، وہ لا آ کے صدور سے متصف نہیں ہوا، اور جب اس سے متصف نہیں ہوا، تو لا صدور آ سے موصوف ہوا، بہرحال جب یہاں دو حیثیتیں پیدا ہوگئیں، تو اب یہ جائز ہوگیا کہ ایک حیثیت سے وہ امر بسیط آ کے صدور سے موصوف ہو، اور دوسری حیثیت سے وہ اسی آ کے لا صدور سے موصوف ہو اور اس میں کوئی تناقض نہیں ہے، ہاں! اگر حیثیتوں کا اختلاف نہ ہو، بلکہ ایک ہی

حیثیت سے وہ دونوں صفات سے موصوف ہو، تو اس وقت ان دونوں صفات کے ساتھ موصوف ہونا ناممکن ہے کیونکہ اس سے ظاہر ہے کہ تناقض لازم آتا ہے،
اس قول کی تفصیل یہ ہے، کہ شے کا کسی امر سے موصوف ہونا، یہ دوسرے امر سے عدم اتصاف کے مرادف ہے، یعنی اس امر کے ساتھ موصوف ہونے کی حیثیت سے کسی دوسرے امر کے ساتھ موصوف نہیں ہو سکتی، پس ایک حیثیت سے دونوں کا اکٹھا ہونا ناممکن ہے۔

مگر مجھے اس میں بچند وجوہ کلام ہے، پہلی بات تو یہی ہے کہ دو نقیضوں کا کسی ایک ذات میں جمع ہونا بہر حال محال ہے، خواہ ایک حیثیت سے ہو یا چند حیثیتوں سے آخر تناقض کے جو شروط ہیں اور اس کے لیے جن امور میں وحدت کی ضرورت ہے، وہ مشہور ہیں، پھر کیا کسی نے بھی شرط تناقض میں ادھر اشارہ بھی کیا ہے کہ تناقض کے لیے موضوع کا واحد حقیقی ہونا بھی ضروری ہے، اور دوسری بات یہ ہے کہ ہم یہ نہیں مانتے کہ شے کا کسی امر سے موصوف ہونا، یہ دوسرے امر کے عدم اتصاف کے ہم معنی ہے، زیادہ سے زیادہ یہ بات ہو سکتی ہے کہ کسی دوسرے امر کے ساتھ موصوف ہونا اس پر صادق نہ آئے، لیکن اس کا مطلب یہ کیسے ہو سکتا ہے، کہ دوسرے امر کے ساتھ عدم اتصاف اس پر صادق آئے، تیسری بات یہ ہے کہ ایسے دو مفہوم جو باہم ایک دوسرے کے مخالف ہوں، مثلاً وجود اور شیئیت وغیرہ کسی ایک موضوع اور محل میں ایک ہی حیثیت سے یہ جمع ہوتے ہیں، اس سے بھی یہ قاعدہ ٹوٹ جاتا ہے، کیونکہ دلیل کا جو کچھ حاصل ہے، وہ سب ان میں جاری ہوتا ہے تو گویا اس بنیاد پر یہ ماننا پڑے گا کہ ان مفہوموں سے کسی واحد موضوع کا موصوف ہونا یہ تناقض قرار پائے، حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں ہے، چوتھی بات یہ ہے کہ مصدری معانی، اور روابط جن کا شمار ان مفہوموں میں کیا جاتا ہے جو ذاتوں پر اشتقاقی طور سے نہ کہ مواطاتی طور سے محمول ہوتے ہیں، ان معانی اور روابط کے نقیضوں میں محمول کرنے کے اسی طریقے کا اعتبار کیا جاتا ہے، اب ظاہر ہے، کہ علت سے کسی شے کا صادر ہونا، اس کا نقیض بجز اس صدور کے رفع اور عدم کے اور کیا ہو سکتا ہے

نہ کہ اس کا نقیض خود لا صدور ہو، جیسا کہ شے کے وجود کا نقیض کیا ہوتا ہے اس کے موجود نہ ہونے کا عدم، نہ کہ اس شے کا لا وجود، اگرچہ بجائے خود لا صدور اور لا وجود صدور اور وجود کے نقیض ہیں، لیکن باوجود اس کے اگر موضوع ان دونوں سے موصوف ہو، تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ مذکورۂ بالا حمل کے رد سے وہ نقیض نہیں ہیں۔

آخر میں مجھے یہ کہنا ہے کہ میں نے دعوے کی اصل تقریر کو سلجھاتے ہوئے جو یہ بیان کیا تھا کہ یہاں صدور سے مراد مصدری اور اضافی و نسبتی معنی نہیں ہے، بلکہ اس سے مقصود وہ صدور ہے جو خود بسیط علت کی اپنی آپ ذات ہے اس تقریر میں وہ بحث ہی پیدا نہیں ہوتی، جو یہاں چھیڑی گئی، جیسا کہ ژرف نگاہوں، اور باریک بینوں پر مخفی نہیں ہے "ربوبیات" کی تفصیل کا جب موقع آئے گا، ہم اس وقت پھر اس بحث کی طرف متوجہ ہوں گے، اور وہاں اس مسئلے کی زیادہ تنقیح تحقیق چھان بین کریں گے۔

فصل

کیا ایک ہی معلول چند علتوں اور اسباب کی جانب منسوب ہو سکتا ہے؟ اس فصل میں اسی سوال کا جواب دیا جائے گا بہرحال سوال میں "ایک ہی معلول" سے اگر یہ مراد ہے کہ وہ معلول شخصی طور پر واحد اور ایک ہے تو مستقل علتوں اور سببوں کی طرف اس کا منسوب ہونا اور ان دونوں کا معلول ہونا، قطعاً محال اور ناممکن ہے، خواہ ان دونوں علتوں کو اس طرح مانا جائے کہ وہ مل کر ایک ہی زمانے میں اس شخصی معلول کی مستقل علتیں ہیں یا اجتماعی طور پر اسی شخصی معلول کی وہ دونوں علتیں نہ ہوں پھر یکے بعد دیگرے اس معلول پر اثر انداز ہوتی ہوں یعنی ان دونوں میں تعاقب کی نسبت ہو، یا یہ نسبت نہ ہو، بلکہ ہر ایک بجائے خود خاص خاص وقت میں اس معلول کی علت ہو، میں نے جو یہ کہا کہ ایسا ہونا محال ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ ان دونوں علتوں کو جس شکل میں بھی فرض کیا جائے سوال یہ ہے کہ اس شخصی معلول کے وجود میں ان دونوں کو یا ان میں سے کسی ایک کو خصوصی طور پر اگر دخل ہے تو ایسی صورت میں پھر اس معلول کے وجود کا دوسری علت سے

صادر ہونا بداہتہ ناجائز ہوگا، بلکہ یہی ماننا پڑے گا، کہ اس معلول کے وجود کو وجوب (یعنی نیستی کے دائرے سے نکل کر ہستی قبول کرنا) دونوں کے مجموعے سے حاصل ہوا ہے اور اگر ان ہر دو علتوں کی خصوصیت کو اس معلول کے وجود میں دخل نہیں ہے، تو دراصل یہاں واقعی سبب اور علت وہ قدر مشترک ہے، جو دونوں علتوں میں پایا جاتا ہے اور ان دونوں کی خصوصی حیثیت اس باب میں لغو و بے کار ہے، پس معلوم ہوا کہ بہر تقدیر اس معلول کی علت ایک ہی چیز ہے، خواہ یہ وحدت عموم ہی کی شکل میں ہو، (یعنی دونوں علتوں کا واحد مجموعہ ہی علت ہو یا ان میں جو قدر مشترک ہے وہ علت ہو) اور یہ جو کہا گیا ہے، کہ علت کے لیے ضروری ہے وہ معلول سے بہر حال اپنی یافت اور تحصل میں قوی تر، اور اپنی وحدت میں معلول سے شدید تر ہو تو یہاں علت سے مراد صرف فاعلی علت ہے، اس حکم میں وہ چیزیں شریک نہیں ہیں، جو علت کے ساتھ بطور ضمیمے کے رفیق ہوتی ہیں یا جن کی حیثیت شرط یا معدات کی ہوتی ہے، شیخ رئیس نے ہیولی اور صورت کے باہمی ملازمہ کی تحقیق کرنے کے بعد الٰہیات شفا میں تصریح کی ہے کہ

"صورۃ بایں حیثیت کہ وہ کوئی سی بھی صورت ہے، ہیولی کی علت کی شریک ہے" "لیکن یہ شرکت اس صورت کو حاصل نہیں ہے، جو معین ہو"

شیخ نے اس کے بعد لکھا ہے۔

اس علت اور صورت کا مجموعہ ظاہر ہے کہ عددی اور شخصی طور پر واحد نہیں ہے بلکہ یہ وحدت عام معنی والی وحدت ہے، اور جو عام معنی والی وحدت کی بنیاد پر واحد ہوتا ہے وہ اس شے کی علت نہیں ہو سکتا جس کی وحدت شخصی اور عددی وحدت ہو، جو مادے کی طبیعت کا مثلاً حال ہے کہ وہ شخصی اور عددی وحدت کی بنیاد پر واحد ہے میں کہتا ہوں کہ ہم اس کو ناجائز ہی نہیں خیال کرتے کہ عام معنی والا ایسا واحد جس کی عمومی وحدت کسی شخصی وحدت رکھنے والے واحد کے ذریعے سے محفوظ ہو، وہ شخصی وحدت والے واحد کی علت نہیں ہو سکتا، اور یہاں جو بات واقع ہو رہی ہے

وہ یہی ہے، کیونکہ یہاں وہ چیز جو نوعی وحدت کی بنیاد پر واحد ہے اس کی یہ نوعی وحدت شخصی واحد کے ساتھ محفوظ ہے، یعنی مفارق کے ذریعے سے (مفارق سے مراد وہ مجرد امور ہیں جن کے ساتھ مادی عالم کا نظام وابستہ ہے) بہر حال وہی شخصی واحد در اصل مادہ کو وجوب عطا کرتا ہے لیکن اس کی اس ایجابی تاثیر کا تکملہ بغیر ان امور کے نہیں ہو سکتا جو اس کیساتھ مقارن اور متصل ہیں خواہ وہ کوئی بھی ہو" شیخ کا کلام ختم ہوا۔

دوسری دلیل گزشتہ بالا دعوے کی یہ ہے کہ ان دو مستقل علتوں میں سے کوئی ایک یا ہر دو، اگر اپنی تاثیری عمل میں مستقل ہیں تو ظاہر ہے کہ معلول کا وجود اسی کے ساتھ واجب اور ضروری ہو جائے گا، اور یہ مسلم ہے کہ ایسی چیز جس کا وجود واجب ہو، اس کا تعلق غیر سے نہیں ہو سکتا، نتیجہ یہ نکلا کہ اب ان علتوں میں سے ہر ایک کے ساتھ اس معلول کی حالت یہ ہو گی، کہ ان میں سے جب ایک کے ساتھ اس کا تعلق ہو گا، تو اس کے بعد دوسرے کے جانب اس کا افتقار اور احتیاج ممنوع ہو گا، اور اس بنیاد پر ہر ایک کی جانب اس کی احتیاجی نسبت ممنوع اور محال قرار پائے گی حالانکہ مانا یہ گیا تھا کہ دونوں کی طرف اس کی احتیاجی نسبت واجب اور ضروری ہے، ھف (یعنی یہ خلاف مفروض ہے)

رہا ایسا معلول واحد جس کی وحدت نوعی قسم کی ہو، تو صحیح یہی ہے، کہ متعدد علتوں، کی طرف اس کا منسوب ہونا جائز ہے مثلاً گرمی اور حرارت کہ اس کے بعض افراد رگڑ اور حرکت سے وقوع پذیر ہوتے ہیں اور بعض آفتاب کی شعاع سے، بعض غصے کی کیفیت سے بعض آگ سے ملنے کی وجہ سے رہی مذکورہ بالا دلیل تو وہ اس واحد میں جاری نہیں ہوتی اور یہ مشاہدہ ہے کہ بسا اوقات متعدد چیزوں کا لازم کوئی واحد امر ہوتا ہے، اور ظاہر ہے کہ لازم اپنے ملزوم کا معلول ہوتا ہے، آخر کیا جنسی طبائع فصول کے خارجی لوازم نہیں ہوتے اور کیا جنس کا وجود فصل مقسم کے ذریعے قوام پذیر نہیں ہوتا، جیسا کہ تم کو بتایا جا چکا ہے، اور یہی حال امکان کا ہے جو ان ممکنوں میں مشترک ہوتا ہے جو اپنی اپنی ماہیت کے رو سے مختلف ہوتے ہیں

یا چار اور چھ کے اعداد میں جفت و زوج ہونے کی صفت یعنی یہ دونوں عدد کی
دو مختلف نوعیں ہیں، بلکہ جفت اعداد کے ہر مرتبے میں یہ بات جاری ہوگی آخر
ایسا کیوں نہ ہو، جبکہ مختلف امور میں اختلاف ایک مشترک واحد حکم کی حیثیت رکھتا ہے، اور ان
مختلف امور سے اس کو عرضی (یعنی خارج از ذات ہونے کی) نسبت حاصل ہوتی ہے اور یہ کلیہ ہے، کہ
ہر عرضی اپنے معروضوں کا معلول اور سبب ہوتا ہے، اور یہ جو کہا گیا ہے، کہ مختلف
اسباب و علل کے لئے ضروری ہے، کہ کسی ایسے عام وصف میں وہ شریک ہوں، جو معلول کے اس
تعلق کی جہت ہو جو اس کو اپنی علتوں سے ہوتا ہے، میرے نزدیک یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے کیونکہ بات پھر اس
مشترک جہت میں پیدا ہوگی، یعنی اس جہت کے متعلق بھی سوال ہوگا کہ اس کا لزوم اگر کسی دوسری
مشترک جہت کی وجہ سے نہیں ہے، تو ہمارا یہی مقصود تھا ورنہ پھر اشتراکی
جہتوں کے متعلق تسلسل کا قصہ چھڑ جائے گا، اس پر اگر تم یہ کہو کہ معلول اگر کسی
معین علت اور سبب کی طرف اپنی ماہیت کی وجہ سے محتاج ہوتا ہے، تو
ایسی صورت میں پھر اس علت کے سوا کسی اور چیز کی جانب وہ منسوب و مستند
نہیں ہو سکتا، اور اگر ماہیت کی وجہ سے معلول اس علت کا محتاج نہیں ہے
تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ خود اپنی ذات کی حیثیت یہ معلول اس علت کا
محتاج نہیں ہے، اور ظاہر ہے کہ جس کی ذات ہی کسی شے کی محتاج نہ ہوگی وہ
اس شے کا معلول کیا ہوگا، میں کہتا ہوں کہ معلول اپنے اس امکان کی وجہ سے
جو اس کی ذات کا اقتضا ہے، کسی معین اور خاص علت کا نہیں، بلکہ مطلق
علت خواہ وہ کوئی ہو، اس کا محتاج ہوتا ہے، باقی کسی معین علت کی طرف
اس معلول کا استناد، اور اس کے ساتھ وابستگی، اس بات کا معلول سے نہیں
بلکہ علت کی ذات سے تعلق ہوتا ہے، کیونکہ علت اور سبب کی ذات بحیثیت
اپنی ذات ہونے کے یعنی (من حیث ہی ہی) اس معلول کو چاہتی ہے، پس
حاصل یہ ہوا کہ مطلق محتاجی اور افتقار یہ تو معلول کے دائرے کی بات ہے اور
علت کا معین و متشخص ہونا، یہ علت کی جانب کا اقتضا ہے۔

فصل
"علتِ فاعلی کے احکام"

تم کو بتایا جا چکا ہے کہ ہر علت جو معلول کو چاہتی ہے اس کا
وجود معلول کے ساتھ ساتھ رہتا ہے، لیکن بسا اوقات

ان دونوں حیثیتوں میں لوگ بے تمیزی سے کام لیتے ہیں، یعنی کیا چیز ذات کی اقتضاء ہے اور کیا ذات کا نہیں بلکہ ذات کے سوا کسی اور امر کا اقتضاء ہے دوسرے لفظوں میں یوں کہو کہ، بالذات اور ما بالعرض کے باہمی فرق و امتیاز سے چشم پوشی کر کے گڑ بڑ ڈال دیتے ہیں (لیکن اس فرق کو پیش نظر رکھنے کے بعد اب تم ہی غور کرو کہ) بعض لوگوں نے جو یہ کہا ہے، کہ فاعل کبھی اپنے معلول سے مقدم اور پہلے ہوتا ہے، تو اس کا مطلب یہ کبھی نہیں ہو سکتا کہ فاعل بحیثیت فاعل ہونے کے مقدم ہو سکتا ہے بلکہ مراد فاعل کی وہ ذات ہوتی ہے، جس کو بحیثیت فاعل ہونے کے نہیں بلکہ کسی دوسرے پہلو اور جہت کے رو سے پیش نظر رکھا گیا ہو، اور فاعل کی بھی مختلف صورتیں ہوتی ہیں، کبھی فاعل خود اپنی ذات کے اعتبار سے فاعل ہوتا ہے مثلاً علاج و معالجے کا فاعل طبیب کی ذات ہوتی ہے، اور کبھی بالذات نہیں بلکہ فاعل بالعرض ہوتا ہے، جس کے مختلف حالات ہوتے ہیں، کبھی تو یہ یوں ہوتا ہے کہ جو واقعی فاعل ہے اس کے ساتھ جو چیز ہوتی ہے اسے بھی فاعل کہدیتے ہیں، لیکن یہ طفیلی اور عرضی فاعل ہوتا ہے، مثلاً کہتے ہیں کہ منشی علاج کرتا ہے، لیکن ظاہر ہے کہ منشی بحیثیت منشی ہونے کے نہیں بلکہ بحیثیت طبیب ہونے کے علاج کا فاعل ہوتا ہے (لیکن چونکہ طبیب میں منشی ہونے کی صفت بھی جمع ہو گئی تھی اس لیے منشی کی طرف بھی علاج کے فعل کو منسوب کر دیا جاتا ہے) اور کبھی ایسا ہوتا ہے، کہ فاعل کا بالذات معلول تو دراصل کوئی اور چیز ہوتی ہے، لیکن اسی چیز کو کوئی خاص بات لازم ہوتی ہے، اور یہی بات فاعل کی طرف عرضی طور پر منسوب ہو جاتی ہے، مثلاً سقمونیا کی طرف ٹھنڈک پہنچانے کی تاثیر کو منسوب کرتے ہیں، بایں معنی کہ ذاتی طور پر تو نہیں لیکن عرضی طور پر وہ بھی ٹھنڈک پہنچاتا ہے، کیونکہ سقمونیا کا اصلی کام دراصل صفراء کا چھانٹنا اور نکالنا ہے جس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ حرارت میں کمی ہو، اسی ذیل کی مثال یہ ہے کہ طبیب کو صحت کا فاعل قرار دیا جاتا ہے، یا ستون ہٹانے والے کو دیوار کے گرنے کی علت سمجھتے ہیں، حالانکہ واقعۃً صحت کا عطا فرمانے والا وہ ہے، جو طبیب سے کہیں بزرگ و برتر ہے اسی طرح دیوار کے گرنے کی وجہ تو چھت کا

طبعی ثقل ہے، یوں ہی آگ کے اردگرد جو چیزیں ہوتی ہیں ان کے گرم ہونے کو اس آگ کی طرف منسوب کرنا، یا تخم کو زمین میں ڈالنے والے کی طرف (اگانے کو منسوب کرنا) یا مقدمات کو بجائے فکر کے (نتیجے تک پہنچانے والا) خیال کرنا یا اسی طرح کی اور بہت سی باتیں جو اسی قبیل کی ہوتی ہیں، یہ دراصل واقعی اور حقیقی اسباب وعلل نہیں ہوتے،

واقعہ یہ ہے کہ یہ مغالطہ یعنی یہ سمجھنا کہ علت اور سبب کا معلول کے ساتھ ساتھ پایا جانا غیر ضروری ہے، (یعنی ہوسکتا ہے کہ علت ہو، اور معلول نہ ہو، یا معلول ہو، اور اس کی علت معدوم ہوجائے) اس کی بنیاد دراصل چند حسی مشاہدوں پر مبنی ہے لوگوں نے دیکھا کہ بیٹا (جو معلول) ہے وہ باپ کے بعد بھی پایا جاتا ہے، اور مکان معمار کی موت کے بعد بھی باقی رہتا ہے یا گرمی آگ کے بجھ جانے کے بعد بھی باقی رہتی ہے، حالانکہ غلطی یہ ہوئی ہے کہ جو عرضی طور پر علت اور سبب تھا اس کو لوگوں نے حقیقی اور ذاتی علت قرار دیدیا ہے، یعنی ما بالعرض کو ما بالذات ٹھیرایا گیا آخر اسی مکان والی مثال میں دیکھو یہاں کیا ہوتا ہے، معمار کی حرکت اور جنبش دراصل علت ہوتی ہے کسی نہ کسی اینٹ کے حرکت کی، اسی طرح معمار کا سکون، علت ہوتا ہے اسی اینٹ کے سکون کا، اور معمار کی اس حرکت کی انتہاء بالآخر ایک مادے کے اکھٹے ہونے کی علت ہوتی ہے، اور مادے کی یہ اجتماعی حالت علت ہوتی ہے کسی نہ کسی شکل کی، پھر اس شکل کی حفاظت اور اس کا قیام یا اس ثبات، اور قرار کا نتیجہ ہوتا ہے جو اینٹ کی اجتماعی حالت کا اقتضا ہو، اسی طرح باپ دراصل علت ہوتا ہے رحم مادر میں منی کے پہنچانے کا، باپ کا کام منی کی اس حرکت سے آگے متجاوز نہیں ہوتا، باقی اس کو جاندار کی صورت عطا کرنا اور پھر اس جیتے جاگتے وجود کو باقی رکھنا یہ کام اس کا ہے، جو صورتوں کا بخشنے والا ہے اسی طرح آگ بھی گرمی کی علت نہیں ہے، بلکہ آگ صرف اس ٹھنڈک کو زائل کرتی ہے، جو گرمی کے حصول میں مانع تھی باقی خود پانی میں مثلاً گرمی کا پیدا ہوجانا، اور اس آگ کی کیفیت کی طرف منتقل ہونا، یہ کام اس فاعل کا

ہے جو عناصر کو ان کی صورتیں پہناتا ہے، میں عنقریب اس پر برہان قائم کروں گا کہ ہر جسم کی علت کوئی عقلی (ادراک و عقل رکھنے والی) ہستی ہوتی ہے، اور ایسا ہونا واجب و ضروری ہے، آخر ایک آگ بھلا کسی دوسری آگ کے وجود کی علت کس طرح ہو سکتی ہے، اور جسمانی آگ کو اسی جیسی دوسری آگ کی علت ہونے کی وجہ سے تقدم کا حق آخر کیوں حاصل ہو۔ الحاصل یہ کلیہ ہے، کہ کسی قسم کی امکانی نوع ہو، جب اس کے افراد اس نوعی معنی میں باہم متفق ہیں اور اس معنی کے رو سے ان میں اختلاف نہیں ہے، تو ایسی نوع کے لیے چارہ نہیں ہے، بجز اس کے کہ اس کی علت کوئی ایسا امر ہو، جو اس نوع سے خارج ہے، پس ثابت ہوا کہ مذکورۂ بالا علل و اسباب کو دراصل بالذات علل و اسباب ہونے کا حق ہی نہیں ہے، بلکہ ان کی حیثیت معدات (یعنی معلول کی صلاحیت و استعداد پیدا کرنے والے امور) کی ہے، اور گویا وہ واقعی علل و اسباب کے مددگار ہیں، خلاصہ یہ ہے، کہ ان کی حیثیت بالعرض اسباب و علل کی ہے۔

پس حاصل یہ نکلا کہ حقیقی اور واقعی فاعل یہاں وہی ہے، جو وجود کا مبدء اور ہستی کا نقطۂ آغاز و سرچشمہ ہے وہی جس سے وجود کا افادہ ہوا، جیسا کہ الٰہیوں میں یہ بات مسلم ہے،

باقی طبیعات میں جس امر پر فاعل کا اطلاق کیا جاتا ہے، وہی جس کا بجز حرکت آفرینی کے اور کوئی دوسرا کام نہیں ہے، تو تم یہ دیکھ چکے کہ اس قسم کی علت دراصل سبب نہیں، بلکہ اس کی حیثیت معدات کی ہوتی ہے، اور بالذات علت ہونے سے اس کو کوئی سروکار نہیں ہے، اور جب ایسا ہے تو ہیولیٰ کی شرکت کی وجہ سے جو صرف صلاحیت و قوۃ اور فقر و فاقے کا نام ہے، جسم کسی ہستی کی علت نہیں ہو سکتا، اور یہی حال صورت کا بھی ہے کہ بغیر ہیولیٰ کے اس کی کوئی ہستی نہیں ہوتی، اور ظاہر ہے کہ ایجادی فعل اس پر موقوف ہے کہ موجد پہلے خود بھی وجود رکھتا ہو، اب اگر جسم یا اس کی صورت ہیولیٰ کی علت ہوگی تو گویا عدم اور نیستی کو ہستی اور وجود کا عطا کنندہ قرار دیا جائے گا، خلاصہ یہ ہے، کہ ایجاد اور عطاء وجود میں ان امور کو استقلالی طور پر کوئی دخل نہیں ہے

بلکہ سچی بات یہی ہے کہ ان کی طرف کسی حیثیت سے بھی ایجاد اور وجود بخشی کے کام کو اگر منسوب بھی کیا جائے تو یہ دراصل علوی اعانتوں کا نتیجہ ہوگا کیونکہ ان کی حیثیت اس سلسلے میں صرف اس قدر ہے کہ وجود کے تعلق کی تصحیح ان سے ہوتی ہے، اور ان کا درجہ صرف رابطے کا ہے اور جب تم یہ جان چکے ہو، کہ معلول کا وجود علت کے وجود کے مساوی نہیں ہوسکتا، کیونکہ علت کا وجود تو خود اپنا وجود ہوتا ہے، اور معلول کا وجود دوسرے سے حاصل ہوتا ہے اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ ذاتی واجب ہونے کی خصوصیت علت میں ایسی خصوصیت ہے، جو اس کو اس وقت ہی حاصل ہوتی ہے جبو قت ابھی وہ معلول کی طرف منسوب بھی نہیں ہوتی ہے، یعنی ابھی معلول اس سے صادر بھی نہیں ہوا ہے بخلاف اس کے معلول کا یہ حال ہے کہ اس کو وجوب اس وقت تک میسر ہو نہیں سکتا، جب تک وہ علت کی طرف منسوب نہ ہولے، پس اس نقطۂ نظر سے یقیناً علت معلول کے اعتبار سے وجود کا زیادہ مستحق ہے۔

ان تمام امور کا حاصل یہ ہوا کہ عرض اپنے کمزور وجود کی وجہ سے جوہر کے وجود کی علت نہیں ہوسکتا، کیونکہ عرض کا وجود جوہر کے وجود کے بعد ہوتا ہے، اسی طرح مرکب موجودات بسیط موجودات کی بھی علت نہیں ہوسکتے، کیونکہ بسیط ظاہر ہے کہ مرکب سے مقدم ہوتا ہے، پس اسی بنیاد پر کوئی جسم عقل او نفس کی بھی علت نہیں ہوسکتا اور نہ کوئی محسوس کسی معقول کی علت بن سکتا ہے، بلکہ اسی طرح کوئی ایسی چیز جو مادے سے تعلق رکھتی ہو، وہ اس چیز کی علت نہیں ہوسکتی، جو مادے سے پاک اور بری ہے یعنی مفارقات کی، کیونکہ علت کے لیے ازبس ضروری ہے کہ وجوداً وہ معلول سے زیادہ استوار اور مؤکد ہو۔

ایک وہم پر تنبیہ

مہلک، اور تمام خبیث وبیہودہ خیالات میں بدترین خیال جس کے ماننے والے کی بربادی اور تباہی یقینی ہے، یہ ہے کہ عالم کو بالذات مستقل اس طور پر مانا جائے کہ نہ تو وہ اپنے وجود ہی میں خدا کا محتاج ہے، اور نہ عالم کو اپنی بقاء ودوام اور ٹھہراؤ میں حق تعالیٰ کے فیض کی ضرورت ہے۔

کیونکہ قطع نظر اس سے کہ یہ خیال بجائے خود غلط اور بے بنیاد ہے جیسا کہ بتایا جا چکا

ہے ایک بڑا نقصان اس کا یہ ہے کہ ایسے آدمی کو اپنی آیندہ زندگی میں بدترین خمیازوں کا سامنا کرنا ہوگا، اس شخص کا خیال ہی خدا سے خراب ہو جاتا ہے، وہ عموماً خالق کی جانب سے بے پروا ہو جاتا ہے اور اس عقیدے کا یہ لازمی نتیجہ ہے کہ اپنے رب کو آدمی بھول جائے اس کی یاد سے غافل رہے، دعاء کرنے کی طرف متوجہ نہ ہو اور معمولی پست دنیاوی اغراض کے لیے غیر حق کے ساتھ ہمیشہ الجھا رہے ایسا آدمی صبح و شام اسی فکر میں بسر کرتا ہے کہ جہاں تک ممکن ہو، دنیا میں اسے قوت و اقتدار حاصل ہو، وہ زمین ہی کو پکڑ کر بیٹھ جاتا ہے ایسا شخص نہیں یاد کرتا ہے اپنے رب کو لیکن صرف بھول کر، اور نہیں پکارتا ہے اپنے خدا کو لیکن بے خیالی کے ساتھ اور مانگتا ہے بھی اگر خدا سے تو اس وقت بھی اتراتا ہے دوسروں کو دکھاتا ہے، الّا یہ کہ کبھی سختیوں کی گرفت سے مضطر و بے اختیار ہو کر، اور مصائب و تکلیفوں سے تنگ اگر جبراً قہراً خدا کو پکارے، مگر اس وقت بھی ایک خاص قسم کی حیرت اور ضلالت میں وہ مبتلا رہتا ہے جیسا کہ اکثر اس قسم کے آدمیوں کو دیکھ کر تم اندازہ کر سکتے ہو، یعنی جن لوگوں پر اس خیال اور عقیدے کا اثر ہے اور فطرۃً کچھ ان کا میلان اسی خیال کی جانب رہتا ہے، اگرچہ وہ صراحۃً اپنے اس عقیدے کا اظہار نہیں کرتے، لیکن جن کی زندگی مذکورۂ بالا حالات میں گزرتی ہے عموماً ان پر اسی عقیدے کا تسلط رہتا ہے، یہی لوگ ہیں جو طویل عمروں کے باوجود اپنے رب سے چھپائے گئے ہیں، اور اپنے آفریدگار سے یہ بے خبر اور جاہل ہیں، انھوں نے اس کو نہیں جانا جتنا کہ اسے جاننا چاہیئے، بلاشبہہ یہ لوگ نابینائی اور بے راہ روی میں مبتلا ہیں، اس دنیا میں بھی اور آنے والی زندگی میں بھی بلکہ آیندہ زندگی میں تو یہ زیادہ اندھے زیادہ گمراہ ہوں گے۔

لیکن ان لوگوں کے بالمقابل جن موحدوں کا یہ اعتقاد ہے کہ عالم نو پیدا حادث چیز ہے، اور یہ خدا کی ایجاد و اختراع کا نتیجہ ہے اور ہمیشہ عالم خدا کے قبضے میں گھٹا ہوا ہے، ہر آن ہر لمحہ اپنے وجود اور بقاء میں خدا کا محتاج ہے، اپنی ہمیشگی و دوام کو صرف حق تعالیٰ کی توجہ سے حاصل کرتا رہتا ہے، چشم زدن کے لیے بھی عالم خدا سے بے نیاز و مستغنی نہیں ہو سکتا اس کو لحظہ بہ لحظہ

ہر وقت حق تعالیٰ کے فیض دوام کی حاجت ہے بلکہ حق تعالیٰ کا فیض و کرم ایک واحد متصل امر ہے، عالم سے اس فیض اور خدا کی اس نگرانی و حفاظت کو پل بھر کے لیے بھی اگر روک لیا جائے، تو اسی وقت سارے آسمان بکھر کر اور سارے افلاک پاش پاش ہو کر غائب ہو جائیں، ستارے ٹوٹ پڑیں، اور عناصر معدوم ہو جائیں، مخلوقات ہلاک ہو جائیں اور یکایک یہ سارا نظام درہم و برہم ہو کر ناپید ہو جائے، اور اس کے لیے کسی وقت اور مدت کی ضرورت نہ ہو گی یہی وہ عقیدہ ہے جس کا خود حق تعالیٰ نے ان الفاظ میں ذکر فرمایا ہے۔

ان اللہ یمسک السموات والارض ان تزولا ولئن زالتا ان امسکھما من احد من بعدہ۔ بلاشبہ اللہ ہی آسمانوں اور زمین کو اس طرح تھامے ہوئے کہ وہ ٹل نہیں سکتے، اور اگر وہ ٹل جائیں تو خدا کے بعد انھیں کون تھام سکتا ہے

دوسری جگہ ارشاد ہے۔

والارض قبضتہ یوم القیمۃ والسمٰوات مطویات بیمینہ زمین خدا کی مٹھی میں ہو گی قیامت کے دن، اور اس کے داہنے ہاتھ میں آسمان لپٹے ہوں گے۔

یہ ہے مستحکم واستوار رایوں اور عقیدوں میں ایک پاکیزہ ترین رائے اور عقیدہ جو بدنی عذاب سے جانوں کو خلاصی بخشتا ہے۔ دنیاوی زیب و آرائش کی محبت سے جو موت دل پر طاری ہوتی ہے، اس سے نجات عطا کر کے آدمی کو زندہ کرتا ہے، کیونکہ جو اس عقیدے کا معتقد، اور اس خیال پر قائم ہے، اس کا دل ہمیشہ اپنے رب کے ساتھ متعلق رہے گا، وہ اسی کی ڈوری پکڑے ہوئے زندگی گزارتا ہے، اسی پر ٹیک لگائے رہتا ہے، اور اپنے تمام حالات میں وہ حق کی پشت پناہی پر بھروسا رکھتا ہے، ہر وقت وہ خدا ہی کے آگے ہاتھ پھیلائے رہتا ہے، اسی کو پکارتا اور اسی سے مانگتا ہے، وہ اپنی ساری حاجتوں اور ضرورتوں کو خدا کے سپرد کرتا ہے، ایسے آدمی کو اپنے رب کی نزدیکی میسر آتی ہے، اور یوں وہ اپنے آپ کو زندہ کر لیتا ہے، اس کے دل کو راہ مل جاتی ہے، اور ہلاکتوں، بربادیوں سے نجات حاصل کر لیتا ہے۔

ایک تفہیمی مثال اس کے بعد اب تمھارے لیے یہ سمجھنا کتنا آسان ہے کہ

حق تعالیٰ (جل ثناءہ وعظم کبریاءہ) کے ساتھ عالم کے وجود کا تعلق ایسا نہیں ہے، جیسا کہ مکان کو معمار کے ساتھ ہوتا ہے، یا کتابت (لکھنے) کو جو تعلق (لکھنے) والے کاتب سے ہوتا ہے، یعنی کاتب کے لکھنے کے بعد جس طرح کتابت ایک ایسی مستقل چیز بن جاتی ہے، کہ اب اس کو کاتب کی ضرورت نہیں رہتی، عالم کا تعلق حق تعالیٰ سے ایسا نہیں ہے بلکہ خدا اور عالم کے تعلق کی نوعیت ایسی ہے، جو کلام کو متکلم سے اور بات کو بولنے والے کے ساتھ ہوتا ہے، یعنی جس وقت بولنے والا چپ ہوا، بات بھی باطل اور معدوم ہو جاتی ہے بلکہ تاریک فضا میں آفتاب کی روشنی کی جو حالت ہوتی ہے، جب تک آفتاب موجود رہتا ہے فضا میں روشنی بھری رہتی ہے، اور جو نہی کہ آفتاب غروب ہو جاتا ہے روشنی بھی باطل و معدوم ہو جاتی ہے یہی نسبت عالم کو حق تعالیٰ کی ذات مبارک سے ہے، فرق دونوں میں یہ ہے کہ فضا کو روشن کرنے والا آفتاب کبھی اوگتا ہے اور کبھی ڈوبتا ہے، لیکن وجود کا جو آفتاب ہے، یعنی ذات حق ظاہر ہے کہ اس کا معدوم ہونا بالذات محال اور ناممکن ہے،

پھر جس طرح کلام متکلم کا جزء نہیں ہے، بلکہ اس کا فعل اور عمل ہے جو پہلے نہیں تھا، اور بعد کو اس کا ظہور ہوا ہے، اسی طرح فضا میں جو روشنی ہے، وہ بھی آفتاب کا جز نہیں ہے، بلکہ آفتاب سے اس کا بہاؤ ہوتا ہے، اور یہ اس کا فیض ہے، پس کچھ اسی قسم کا حال عالم کے وجود کا خدا کے ساتھ ہے، کہ عالم حق تعالیٰ کی ذات کا جزء نہیں ہے، بلکہ یہ صرف اس کا فضل ہے، اس کا فیض ہے جو حق تعالیٰ کی جود و کرم و داد و دہش کا نتیجہ ہے۔

یہاں کوئی یہ وہم نہ کرے، کہ اس بنیاد پر لازم آتا ہے کہ عالم کے وجود کو حق تعالیٰ سے طبعاً صادر شدہ ہوا مانا جائے یعنی عالم کے پیدا کرنے میں خدا کے اختیار کو دخل نہیں ہے، گویا جو حال فضا کی روشنی کا آفتاب کے ساتھ ہے جس میں آفتاب کے اختیار کو دخل نہیں ہے بلکہ طبعی طور پر روشنی کا صدور آفتاب سے ہو رہا ہے، آفتاب کے بس میں نہیں ہے کہ چاہے تو اس روشنی کو روک لے اور اپنے فیض کے سلسلے کو بند کر دے، کیونکہ اس کی فطری اور طبعی ساخت ہی یہی ہے

کہ اس سے روشنی پھوٹے، عالم اور خدا کے درمیان اس نسبت کے تصور کی گنجائش اس لیے نہیں ہے کہ حق تعالیٰ کو اپنے افعال میں اس قسم کا اختیار ہے، جو اس اختیار سے بہت بلند ہے، جسے عوام اپنے خیال میں اختیار کہتے ہیں حق تعالیٰ کے اختیار کی مثال (بجائے آفتاب و روشنی کے) کلام اور اس متکلم کی مثال سے زیادہ قریب ہے، جو بات کرنے پر قادر ہے، جب چاہتا ہے بولتا ہے اور جب چاہتا ہے چپ رہتا ہے

یہی ہے، عالم کی ایجاد، اور اختراع کی حقیقت یعنی حق تعالیٰ چاہے عالم کو وجود سے فیض یاب فرمائے اور اپنے فضل سے نوازے، اپنی حکمت و نادرہ کاری کا اظہار کرے، اور چاہے تو اپنے اس فضل وجود کو روک لے جیسا کہ آسمان و زمین کے امساک (تھامنے) کی آیت میں اس نے خود ذکر فرمایا ہے (جو ابھی نقل کی جاچکی ہے)

ایک یاد دہانی اور اس کی توضیح

قدیم فلاسفہ سے یہ بات شہرت کے ساتھ نقل کی جاتی ہے کہ وہ عالم میں مطلقاً صرف واجب تعالیٰ ہی کی ذات کو موثر خیال کرتے تھے، اور تمام فیوض و برکات کا سرچشمہ اسی کی ذات کو یقین کرتے تھے اور درمیانی واسطوں کے متعلق ان کا خیال یہ تھا کہ ان کی حیثیت صرف ان اعتبارات اور شروط کی ہے جن سے بہرحال اس عقدے کے حل کرنے میں چارہ نہیں ہے کہ ایک خدا سے اتنی کثیر چیزیں کس طرح صادر ہوئیں، گویا ان واسطوں کو دراصل ایجاد و تخلیق میں تو کوئی دخل نہیں ہے، بلکہ ایجاد و تخلیق کی صلاحیت پیدا کرنے اور عالم کو موجود ہونے کے لائق بنانے میں وہ کام آئے ہیں مختصر یہ ہے کہ ان کو ایجاد میں نہیں بلکہ اعداد (استعداد و صلاحت پیدا کرنے میں) دخل ہے، اس پر بعضوں نے کچھ اعتراض کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ایسی چیز جو بالفعل نہیں بلکہ صرف بالقوۃ ہو، یعنی موجود نہ ہو، لیکن موجود ہونے کی اس میں صلاحیت ہو، اس قسم کی چیز سے قطعاً وجود کا افادہ نہیں ہوسکتا، خواہ ایسی چیز عقلی و روحانی ہو، یا جسمانی، ورنہ یہ ماننا پڑے گا کہ نیستی اور عدم جو کسی شے کے بالقوۃ ہونے کی دوسری تعبیر ہے، اس نیستی اور عدم کو کسی شے کے

قوت واستعداد سے فعلیت کی طرف آنے میں شرط قرار دیا جائے، گویا عدم اور نیستی کو وجود کے سبب اور علت کا جز ٹھیرایا جاتا ہے ظاہر ہے کہ یہ ناممکن ومحال ہے اس کے بعد اس شخص نے یہ تقریر کی ہے، کہ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وجود کا افادہ صرف اسی چیز سے ہو سکتا ہے جو قوت واستعداد سے بہمہ وجوہ پاک وصاف ہو، اور یہ وہی ہو سکتا ہے جس کا وجود واجب ہو، اس کے سوا دوسری چیز نہیں ہو سکتی، اس استدلال کو اگرچہ متاخرین نے پسند کیا ہے لیکن اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ وہ امکان جس کی تعبیر قوت اور استعداد سے کی جاتی ہے اگرچہ اسی شے کے لیے ثابت ہوتا ہے جس کا وجود ممکن ہو، اور امکان کا یہ ثبوت ممکن کے لیے ممکن کی خود اپنی ذات کے لیے بحیثیت اس کی ذات ہی کی ہوتی ہے، لیکن واقع اور نفس الامر میں اس ممکن کو امکان ثابت نہیں ہوتا، بلکہ واقع میں جو چیز اس کے لیے ثابت ہوتی ہے وہ صرف فعلیت اور ایسا وجوب ہے جو فاعل کی طرف سے اس کو حاصل ہوتا ہے، اور جس اعتبار سے اس کو امکان ثابت ہوتا ہے اگرچہ یہ بھی واقعہ اور نفس الامر ہی کا ایک مرتبہ ہے، لیکن یہ بات اس کو ضروری نہیں ٹھیراتی کہ موجود واقع میں اس کے ساتھ موصوف بھی ہو، کیونکہ "واقعہ" کا میدان اس سے زیادہ وسیع ہے، اس کا راز یہ ہے کہ امکان ذاتی تو درحقیقت ایک عدمی امر ہے، یعنی ایسی ذات جو (وجود اور عدم) میں سے کسی ایک کی ضرورت سے واقع میں موصوف ہو، جو اسی ذات سے دونوں طرفوں یعنی وجود وعدم کے ضرورت کی نفی اور سلب کا نام امکان ذاتی ہے، اور یہ واقعہ ہے کہ اگر کوئی شے واقع اور نفس الامر کے کسی مرتبے میں اگر عدمی امر سے موصوف ہو، تو یہ اس بات کو ضروری قرار نہیں دیتی کہ اس عدمی امر کے ساتھ واقع کے کسی مرتبے میں نہیں بلکہ خود واقع میں بھی وہ شے موصوف ہے بخلاف وجودی امر کے کہ اس کے ساتھ شے کا اتصاف واقع کے کسی مرتبے میں کیوں نہ ہو، بہرحال واقع میں بھی اس کے ساتھ شے کا موصوف ہونا ضروری ہو جاتا ہے، مثلاً زید اگر کسی جگہ متحرک ہے مثلاً بازار میں وہ حرکت کر رہا ہے تو زید پر صادق آتا ہے کہ وہ واقع میں متحرک ہے لیکن اسی زید کو اب ساکن

اس لیے نہیں کہہ سکتے کہ گھر میں وہ متحرک نہیں ہے، بلکہ ساکن ہونے کا اطلاق اس پر اسی وقت ہو سکتا ہے، جب وہ قطعاً متحرک نہ ہو، نہ گھر میں نہ بازار میں نہ کسی اور جگہ، اس کی نظیر ان لوگوں کا وہ دعویٰ ہے جو طبیعت کے متعلق کرتے ہیں، یعنے کہتے ہیں کہ طبیعت کسی ایک فرد کے پائے جانے سے پائی جاتی ہے، لیکن اس طبیعت کا عدم اسوقت تک نہیں ہو سکتا، جب تک کہ اس کے تمام افراد معدوم نہ ہو جائیں؛ بہرحال یہ جو کہا گیا تھا کہ بعض ممکنات مثلاً عقل سے وجود کا افادہ اگر ممنوع ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وجود کے افادہ وتحصل میں عدم و قوت کی شرکت بھی نہیں ہو سکتی میری اس تقریر سے یہ ملازمہ غیر ضروری ہو گیا، نیز بالفرض اگر ہم یہ مان بھی لیں کہ ممکن کے لیے امکان کی صفت واقع میں ثابت ہوتی ہے، لیکن اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ جب ممکن کوئی فعل کرتا ہے، تو وہ بحیثیت ممکن ہونے کے کرتا ہے بلکہ ہو سکتا ہے کہ ممکن کا یہ فعل اس کے وجود کی حیثیت سے ہو، مثلاً تحریک واحساس کے عمل میں حیوان کے رنگین ہونے کو کوئی دخل نہیں ہوتا، اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ ممکن کا فاعل ہونا یہ اس کی صفت امکان ہی کے زیر اثر ہے، لیکن پھر بھی اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ امکان وجود بخشنے والی قوت کا جزء ہے، بلکہ بسا اوقات اس کی نوعیت شرط کی، اور اس شے کی ہوتی ہے جو علت سے خارج اور باہر ہو، ٹھیک جو ہیولیٰ کا حال ہے، کہ جو لوگ یہ چاہتے ہیں کہ اثر بخشی اور تاثیر میں ہیولیٰ کو بھی داخل کریں تو وہ یہ کہتے ہیں کہ صورت کی تعیین اور تخصیص میں اس کو دخل ہے، ان کا یہ مطلب کبھی نہیں ہوتا کہ مادہ صورت کا فاعل قریب ہے، اور سچ تو یہ ہے، کہ امکان کی دخل اندازی کا خواہ شرطاً ہی کیوں نہ ہو اگر سرے سے انکار کر دیا جائے گا تو افلاک کے متعلق ان کا جو مسلمہ قاعدہ ہے وہ ٹوٹ جاتا ہے، یعنی کہتے ہیں کہ عقول سے افلاک کا صدور امکان ہی کے پہلو کی وجہ سے ہوا ہے اور ظاہر ہے کہ امکان ایک عدمی امر ہے، بہرحال امکان کے توسط سے آخر گریز کی راہ ہی کیا ہے پھر ایک بات یہ بھی ہے کہ امکان اگرچہ ایک ایسی صفت ہے جو ممکن کو ثابت ہوتی ہے، لیکن ممکن کی خود اپنی ذات اور اس کی اپنی ذاتی حقیقت صرف امکان ہی کی حیثیت ہی تو نہیں ہے، حتیٰ کہ

اسی بنیاد پر یہ خیال کیا جائے کہ بجز ممکن ہونے کے ممکن میں کوئی اور حیثیت ہوتی ہی نہیں خصوصاً مشائیوں کے مسلک کو جب پیش نظر رکھا جائے جو کہتے ہیں کہ ممکن کی ماہیت کو وجودوں کے جو افراد عارض ہوتے ہیں، یہ افراد اپنی اپنی ذات اور حقیقت کے حساب سے باہم بالکل مختلف ہوتے ہیں، اور ایک عرضی و خارجی مفہوم میں جو سب کو شامل ہوتا ہے وہ مشترک ہوتے ہیں، پس امکان کے توسط کے انکار سے وجود کے توسط کی نفی کس طرح ہو جائے گی، خلاصہ یہ ہے کہ اس تعریف مقصد اور مدعا کو اس کمزور دلیل سے ثابت نہیں کیا جا سکتا۔

باقی اپنی کتاب ہیاکل النور میں شیخ الاشراق نے جو یہ تقریر کی ہے کہ

عقلی جواہر اگرچہ خود فعال ہوتے ہیں یعنی موثر ہوتے ہیں، لیکن با ایں ہمہ در اصل ان کی حیثیت اول (یعنی واجب تعالیٰ) کے وجود کے واسطوں کی حیثیت ہے اور حقیقی فاعل در اصل اول ہی ہے ٹھیک جس طرح طاقتور روشنی کمزور روشنی کو اپنے عمل یعنی نور بخشی میں مستقل ہونے نہیں دیتی، اسی طرح وہ قوت جو واجب اور سب پر غالب ہے وہ واسطوں کو بھی مستقل ہونے کا موقع نہیں دیتی، اور یہ اس قوت واجبی کے فیض کی شدت و کثرت اور کمال طاقت کا نتیجہ ہے"

اسی طرح شیخ الاشراق ہی نے حکمۃ الاشراق میں بھی یہ لکھا ہے۔

جس طرح کمزور اور ناقص نور اس نور کے مقابلے میں جو اس پر غالب ہے، اپنی نور بخشی میں مستقل نہیں ہو سکتا اسی طرح وہ جو تمام نوروں کا نور یعنی نور الانوار ہے، وہ بھی ہر واسطے پر غالب ہے، اور ان کے افعال کا وہی محصل اور گرد آور ہے، اور وہی ہر فیض پر قائم ہے پس وہی مطلق خلاق و آفریدگار ہے واسطے کے ساتھ بھی اور بغیر واسطے کے بھی، کوئی ایسی شان نہیں ہے جس میں اس کی شان نہ ہو"

شیخ کی یہ باتیں اپنی قوت اور متانت میں اگرچہ گزشتہ بالا دلیل سے بہتر ہیں خصوصاً ان لوگوں کے حساب سے جو ایرانی فلاسفروں اور قدیم حکما کی رایوں کے عالم ہیں بلکہ دیگر اشراقی قاعدوں سے اس کی تکمیل بھی کی جا سکتی ہے، لیکن بہ ظاہر

اس کی صورت اقناعی دلائل کی سی ہے، اور مناظرے و مباحثے کے میدانوں میں اقناعی باتوں پر قناعت نامناسب ہے، الحمد للہ کہ ہمارے پاس اس سلسلے میں حکیمانہ براہین و دلائل ہیں جن پر انشاء اللہ تعالیٰ تم آیندہ مطلع ہوگے۔

ایک اشارہ اور تعاقب

ایسا فاعل جو ناقص اور کمزور رہوتا ہے، وہ مادے میں اپنی پیش نظر چیز کے پیدا کرنے میں حرکت اور آلات کا محتاج ہوتا ہے اور جو فاعل کامل ہوتا ہے، اس کا حال دوسرا ہے، یعنی فاعل کے اندر شے کی جو صورت ہوتی ہے، مادے کی صورت اپنی پیدائش میں صرف اس کی پابند ہوتی ہے، اس کے سوا کسی دوسری چیز کی اپنی پیدائش میں اسے ضرورت نہیں ہوتی پھر اگر دائرۂ ہستی میں کوئی ایسا وجود ثابت ہو چکا ہے جو پہلا فاعل ہے اور سب سے بلند ترین مبدء اور اعلیٰ ترین نقطۂ آغاز وہی ہے، یعنی اس کے وجود سے پہلے کسی دوسرے کا وجود نہیں ہے اور نہ اس کے وجود کے مرتبے میں کوئی دوسرا وجود ہے، نیز اس کے لیے نہ مادے کا ہونا ممکن ہے اور نہ موضوع و محل کا ہونا جائز ہے، نہ اس کے لیے فاعل ہے نہ اس کی کوئی صورت ہے نہ اس کی غایت ہے، کیونکہ ان چیزوں سے اس کا اول ہونا غلط ہو جائے گا، اور نہ سب پر اس کو تقدم باقی رہے گا، اسی سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ وہ چیز جس سے چیزیں موجود ہوتی ہیں اس کا حال یہ ہوتا ہے کہ اپنے ماسوا کو وہ صرف وجودی فیض بخشنے کے لیے ہر وقت تیار رہتا ہے، اور اس کی یہ فیض بخشی اس کے علم اور اس کی رضامندی سے ہوتی ہے، وہ چیزیں جنھیں اس سے وجود ملتا ہے، ان کے وجود سے نہ اس فاعل میں کسی کمال کا اضافہ ہوتا ہے، نہ اس کی بزرگی بڑھتی ہے، نہ اس کو اس وجود بخشی میں کوئی لذت ملتی ہے، نہ کوئی مسرت ہوتی ہے، اس میں نہ اس کا کوئی نفع ہوتا ہے، نہ کسی برائی سے نجات ملتی ہے، بہر حال اس قسم کے منافع سے اس کو کوئی تعلق نہیں ہوتا، کیونکہ اپنے ماسوا سے وہ غنی اور بے نیاز ہوتا ہے، یہی وجہ ہے، کہ جس وجود سے اس کی اصل ذات کا تقرر ہوتا ہے یہی وجود بجنسہ اس کا وہ وجود ہوتا ہے، جس سے غیر کا حصول ہوتا ہے، بلکہ اس مقام پر یہ دونوں چیزیں

صرف ایک ہی ذات ہوتی ہیں، ان کی ایک ہی حیثیت ہوتی ہے، دو چیزوں کی طرف اس کا انقسام نہیں ہوتا یعنی ایک تو وہ جس سے اس کی اصل ذات تیار ہوئی، اور دوسرا وہ جس سے دوسری شئے کا حصول اس سے ہوا، یعنی ایسا نہیں ہے جیسا کہ ہمارے اندر ہوتا ہے، کہ ایک چیز تو ہم میں وہ ہوتی ہے، جس سے ہمارا جوہر ذات تیار ہوتا ہے، اور ہماری ذات اسی کے ذریعے سے ذات بنتی ہے، یعنی ہماری صفت نطق، اور دوسری چیز اس کے سوا ہمارے اندر وہ ہے جس کے ذریعے سے ہم لکھتے ہیں یعنی لکھنے کا ملکہ اور سلیقہ،

خلاصہ یہ ہے کہ فاعل اول اس امر میں کہ اس سے کسی چیز کو کوئی فیض پہنچے، اس میں اپنی ذات کے سوا کسی اور صفت کی اس کو حاجت نہیں ہوتی خواہ وہ صفت حرکت ہو، یا کوئی آلہ ہو، جیسے جلانے کے لیے آگ کو اس صفت کی ضرورت ہوتی ہے، جسے حرارت کہتے ہیں یا زمین کے کناروں کو روشن کرنے میں آفتاب کو حرکت کی حاجت ہوتی ہے، یا دروازوں کے تراش و خراش میں بڑھئی کو بسولے کی حاجت ہوتی ہے (اور جس طرح فاعل اول کے فعل میں یہ چیزیں نہیں ہوتیں)، اسی طرح اس کے فعل میں نہ عوائق و موانع روک پیدا کر سکتے ہیں اور نہ اس کے فعل کے لیے کسی ایسی شرط کی حاجت ہے جس کا انتظار کیا جا سکتا ہو،

تفصیلی بیان

دراصل فاعل کی چھ قسمیں ہیں پہلی قسم کا نام فاعل بالطبیعت ہے، یعنی ایسا فاعل جس سے فعل اس طرح صادر ہو، کہ اس میں نہ اس کے علم کو دخل ہو، نہ اختیار کو، اور فعل اس کی طبیعت کے مناسب ہو، دوسری قسم کو فاعل بالقسر کہتے ہیں یعنی اس میں بھی فعل اگرچہ فاعل کے علم و اختیار سے صادر نہیں ہوتا، لیکن اسی کے ساتھ اس فعل کا صدور اس کی طبیعت کے اقتضاء کے خلاف ہو، تیسری قسم کو فاعل بالجبر کہتے ہیں اس میں بھی فعل اگرچہ فاعل کے اختیار سے صادر نہیں ہوتا، لیکن یہ غیر اختیاری صدور اس وقت ہوا جبکہ اس سے پہلے اس فاعل میں اس فعل کے اختیار کرنے اور نہ کرنے کی قدرت پائی جاتی تھی، یعنی فاعل کی شان ایسی تھی کہ اس فعل کے کرنے نہ کرنے کا اسے اختیار تھا اگرچہ اس فعل کا صدور فاعل کے

اختیار سے نہیں بلکہ اس پر جبر کرنے سے ہوا

بہر حال یہ تین قسمیں فاعل کی وہ ہیں جن میں فاعل اپنے فعل میں مختار و مقتدر نہیں ہوتا نیز یہ بات بھی ان تمام قسموں میں مشترک ہے، کہ ان فاعلوں سے کسی دوسرے نے ان افعال کے صادر کرانے کا کام لیا ہے، گویا ان کو اپنے قابو میں لا کر اور مسخر کر کے یہ خدمتیں ان سے لیں، پھر ان صورتوں میں کبھی تو یہ ہوتا ہے کہ فاعل کو مسخر کرنے والی قوت اس کام کو فاعل سے بغیر اختیار و ارادے کے صادر کراتی ہو، یا فاعل کے اختیار و ارادے سے بھی کام لیتی ہو، جسد انسانی کی قوتوں سے نفس ناطقہ جن افعال کے صادر کرانے کا کام لیتا ہے، اس کا تعلق پہلی قسم سے ہے، مثلاً جسم میں اینی و مکانی حرکت پیدا کرنا، ایک جگہ سے دوسری جگہ اس کو منتقل کرنا، یا اس کے سوا عضلی قوتوں کے افعال جو اعضا، اور جوارح کے ذریعے سے صادر ہوتے ہیں وہ بھی اسی ذیل میں داخل ہیں، عالم صغیر (انسان) کے اندر ان قوتوں کی حیثیت وہی ہے جو عالم کبیر (یعنی انسان کے سوا آفاقی دنیا) میں حیوانوں کی ہے اور بعض افعال جو بدنی قوتوں کے ذریعے سے نفس ناطقہ صادر کراتا ہے، دوسری قسم میں داخل ہے، مثلاً وہ حرکات جو غذا ہضم کرنے والی قوتوں یعنی غاذیہ اور نشو و نما عطا کرنے والی قوتوں سے صادر ہوتے ہیں یا نبض کے انقباضی و انبساطی حرکات یا غصہ و خواہش کے آثار جن کے محل دراصل وہ لطیف اجسام ہوتے ہیں، جو اخلاط اور حیوانی ارواح سے پیدا ہوتے ہیں، اور ان کے مبادی و اسباب۔ نفس ناطقہ کی وہ قوتیں ہیں جو ان پر غلبہ حاصل کر کے ان سے کام لیتی ہیں، عالم صغیر (انسان) میں ان مبادی کی حیثیت وہی ہوتی ہے، جو عالم اعلیٰ (ماورائے انسان) میں ان آسمانی حرکتوں کی ہے جو عالم امر کے مسخر ہیں گویا جس طرح عالم اعلیٰ کی قوتیں ان احکام کی نافرمانی نہیں کر سکتیں جو انہیں اللہ تعالیٰ کی طرف سے دیے جاتے ہیں، اور جو حکم انھیں دیا جاتا ہے اسے بجا لاتے ہیں، یہی حال ان قوتوں کا نفس ناطقہ کے ساتھ فرماں برداری و اطاعت میں ہے، اور جس طرح انسانوں میں بعض ایسے ہوتے ہیں، جو اللہ تعالیٰ کے احکام سے سرتابی کرتے ہیں، اور پیغمبروں کی زبان پر اور اپنی کتابوں میں خدا جن باتوں

کا امر یا جن سے روکتا ہے، اسے بجا نہیں لاتے، اور انھی انسانوں میں بعض ایسے ہوتے ہیں جو خدا کے ان احکام کے آگے سر تسلیم خم کرتے ہیں، یہی حال ان بدنی قوتوں کا ہے کہ نفس ناطقہ کے بعض احکام کی اطاعت کرتی ہیں، اور بعض سے سرتابی کرتی ہیں؛

فاعل کی چوتھی قسم کا نام فاعل بالقصد ہے، یہ فاعل کی وہ قسم ہے، جس میں فاعل سے فعل ارادے کے بعد صادر ہوتا ہے، اور ارادہ اس علم کے بعد پیدا ہوتا ہے جس کا تعلق اس فعل کی غرض وغایت سے ہوتا ہے، اور فاعل کی قدرت و قوت کو اس فعل کے کرنے نہ کرنے سے اس وقت تک مساوی نسبت ہوتی ہے جب تک کہ ترجیح کے وجوہ و دواعی، اور ایسی باتیں نہ پیدا ہو جائیں، جو اس کی قدرت و قوت کے رخ کو کسی ایک کی طرف نہ پھیر دیں،

پانچویں قسم فاعل کی وہ ہے جس میں فاعل کا فعل صرف اس فعل کے خیر اور بہتر ہونے کے علم کا تابع ہوتا ہے، یعنی اس فعل کے واقعی خیر ہونے کا جو علم فاعل کو ہے، صرف یہی بات اس فعل کے صدور کے لیے کافی ہے، اس علم کے سوا مزید کسی زائد قصد یا ان خارجی موثرات کی ضرورت صدور فعل میں نہیں ہوتی جو فاعل کی ذات سے خارج ہیں، فاعل کی اس قسم کا نام مشائیوں کے نزدیک فاعل بالعنایۃ ہے

چھٹی قسم فاعل کی وہ ہے، جس میں اپنی ذات کا علم فاعل کو خود اپنی ذات ہی کے ذریعے سے ہوتا ہے، یعنی اپنی ذات کا علم بجنسہ اس کی ذات ہوتی ہے اور یہی علم جو عین ذات ہے، اس فاعل کے ان افعال کا سبب ہوتا ہے جو ایک حیثیت سے بعینہ اس کے علوم اور معلومات ہوتے ہیں، میری مراد یہ ہے کہ ان افعال سے عالم ہونے کی جو نسبت فاعل کو ہوتی ہے، یہی نسبت ان افعال کے صدور کی بھی ہوتی ہے یعنی فاعل کا ان معلومات کے متعلق عالم ہونا اور فاعل سے ان افعال کا صادر ہونا یہ دونوں دو نسبتیں نہیں ہوتی ہیں، بلکہ دونوں بغیر کسی تعدد و تفاوت کے ایک ہی نسبت ہوتی ہے، ان میں تعدد و تفاوت نہ تو ذات کے حساب سے ہوتا ہے، اور نہ اعتباری تعدد و تفاوت ان دونوں کے درمیان راہ پاسکتے ہیں، زیادہ سے زیادہ الفاظ اور تعبیر کی حد تک ان دونوں

کو دو سمجھا جاسکتا ہے۔

بہر حال فاعل کی ان تین موخر الذکر اقسام میں یہ بات بطور قدر مشترک کے پائی جاتی ہے، کہ ان میں ہر ایک فاعل بالاختیار ہوتا ہے اگرچہ ان میں سے پہلی قسم کا فاعل اپنے اختیار میں مضطر ہوتا ہے، کیونکہ اس کا اختیار ایک حادث اور نوزائیدہ امر ہوتا ہے، جو نہ تھا اور اس کے بعد پیدا ہوا ہے، ظاہر ہے کہ ہر نوزائیدہ حادث کا کوئی نہ کوئی پیدا کرنے والا محدث ہونا چاہیئے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ اس کا اختیار کسی ایسے سبب سے پیدا ہوا ہے، جس کا اقتضا، یہ اختیار تھا، اور اسی سبب نے اس اختیار کو وجوب عطا کیا یعنی وہ اس کی علت موجبہ ہے، اب سوال ہوگا کہ یہ سبب بجنسہ خود یہی اختیار ہے، یا کوئی ایسی چیز ہے، جو اس اختیار کے سوا اور اس کا غیر ہے، اگر غیر ہے تو یہی دعویٰ تھا جو ثابت ہوگیا۔ اور اگر وہ بجنسہ یہی اختیار ہے، تو سوال ہوگا کہ اس اختیار کا سبب اور علت بننا خود اسی اختیار سے پیدا ہوا ہے یا نہیں، اگر اسی سے پیدا ہوا ہے، تو تسلسل کا قصہ پیدا ہوتا ہے، یعنی اختیارات کا یہ سلسلہ لامحدود ہو جائے گا اور اگر اس سے پیدا نہیں ہوا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس میں یہ اختیار اختیار سے نہیں بلکہ اضطرار سے پیدا ہوا، اور یہ کہ اس میں اس اختیار کو غیر نے پیدا کیا، اور اس غیر کا سلسلہ خارجی اسباب پر جاکر ختم ہوگا، اور بالآخر خارجی اسباب کے اس سلسلے کو اس اختیار اول پر ختم کرنا پڑے گا، جس نے سبب کو وجوب عطا کیا، اور سبب کے وجود کو عدم پر ترجیح دی، اور اس طور پر ترجیح دی کہ اس ترجیح میں صرف اس کے اختیار کو دخل ہے، اور کسی بیرونی موثر اور داعیہ کو یا جداگانہ قصد و ارادہ، یا کسی عارضی غرض کی اس ترجیح میں کسی قسم کی شرکت نہیں،

جب فاعل کے اقسام تمھیں معلوم ہو چکے، تو اب تم کو یہ جاننا چاہیئے کہ طباعیوں اور دہریوں کی جماعت (خدا انھیں رسوا کرے) ادھر گئی ہے کہ ساری کائنات کا مبدء و سرچشمہ فاعل بالطبع ہے، اور جمہور متکلمین کا مذہب یہ ہے کہ وہ فاعل بالقصد ہے، اور شیخ رئیس نے مشائیوں کے جمہور کی رائے سے اتفاق کرتے ہوئے یہ مذہب اختیار کیا ہے کہ خارجی اشیاء کی فاعلیت فاعلیت بالعنایتہ کے

قانون کے تحت ہوئی ہے، اور ان علمی صورتوں کی فاعلیت جو ان لوگوں کے نزدیک حق تعالیٰ کی ذات میں پائی جاتی ہیں، ان کی فاعلیت، فاعلیت بالرضاء کی نوعیت کی ہے۔

رواقیوں، اور ایرانی فلاسفروں کی پیروی کرتے ہوئے، شیخ الاشراق نے اس خیال کو ترجیح دی ہے کہ ساری کائنات کا فاعل، فاعل کے آخری معنی کے نیچے مندرج ہے، انشاء اللہ تعالیٰ میں اصل بات کی تحقیق ایک مستقل بحث کے ذریعے سے آیندہ اصول کے تحت کروں گا جس میں ثابت کروں گا کہ کُل کے فاعل کا فاعلیت کی مقدم الذکر تین قسموں کے ساتھ متصف ہونا ناممکن ہے، اور یہ بھی بتاؤں گا کہ ''فاعل کل'' کی ذات اس سے برتر ہے کہ وہ فاعل کے چوتھے معنی سے موصوف ہو، کیونکہ قطع نظر اس سے کہ اس بنیاد پر اس کا فاعل بالاضطرار ہونا لازم آتا ہے بڑی خرابی اس میں یہ ہے کہ اس سے ذات حق میں تکثیر بلکہ تجسم کا ماننا ناگزیر ہو جاتا ہے (حق تعالیٰ کی ذات اس سے بلند و برتر ہے) پس اس کے سوا اور کوئی صورت نہیں ہے کہ حق تعالیٰ کو فاعل بالعنایۃ یا فاعل بالرضا مانا جائے، پھر ان میں سے جو صورت بھی تسلیم کی جائے بہر حال ہر صورت میں حق تعالیٰ کو فاعل بالاختیار ہی قرار دیا جائے گا، بایں معنی کہ اگر چاہے فعل کو صادر کرے، اور نہ چاہے تو نہ صادر کرے، یعنی اس کے بعد وہ فاعل بالایجاب باقی نہیں رہتا، جیسا کہ عام لوگوں کا خیال ہے، کیونکہ شرطیہ کی صحت نہ تو مقدم کے صدق کے ساتھ یہاں وابستہ ہے اور نہ تالی کے صدق کے ساتھ بلکہ ان کے وجوب کے ساتھ وابستہ ہے، یا ان کے کذب کے ساتھ بلکہ بجائے کذب کے امتناع کہو تو بہتر ہے لیکن حق یہی ہے کہ فاعل بالعنایۃ و بالرضا دو احتمالوں میں سے پہلی بات یعنی حق تعالیٰ کا فاعل بالعنایۃ ہونا یہ زیادہ قرین صواب ہے کیونکہ عنقریب اس کا ذکر آئے گا کہ فاعل کل (جگت کرتار) کل کو ہر ایک کے وجود سے پہلے جانتا ہے اور اس کا یہ علم خود اس کی عین ذات ہے پس اشیاء کا وہ علم جو اُس کی ذات کا عین ہے یہی اشیاء کے وجود کا منشا ہے، پس ثابت ہوا کہ وہ فاعل بالعنایت ہے۔

ایک تمثیل

فاعلیت کی اقسام شش گانہ جن کا ذکر کیا گیا، خود انسان کے نفس میں بھی پائے جاتے ہیں، جب نفس انسانی پر اس کے مختلف افعال کے اعتبار سے ہم غور کریں، مثلاً اپنے تصورات اور توہمات سے نفس کا تعلق وہ ہے جو فاعل بالرضا کا اپنے افعال کے ساتھ ہوتا ہے، اور یہی نسبت نفس انسانی کو اپنی ان قوتوں کے ساتھ ہوتی ہے، جو خود اس کی اپنی ذات سے ابھرتی ہیں، اور نفس ان سے کام لیتا ہے، مثلاً نفس کی قوت واہمہ اور قوت خیالیہ کی جو حالت ہے کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ نفس قوت متفکرہ سے جزئی صورتوں کی تحلیل و تفصیل یا ترکیب، کا کام لیتا ہے حتیٰ کہ شخصی چیزوں سے طبائع اور ماہیات کو حاصل کرتا ہے، اور مقدمات سے نتائج مستنبط کرتا ہے، ظاہر ہے کہ بذات خود ان قوتوں کو اپنی اپنی ذاتوں کا علم و ادراک نہیں ہوتا کیونکہ یہ قوتیں جسمانی ہوتی ہیں، اور تجسم علم و ادراک کے موانع اور رکاوٹوں میں سے ہے، جیسا کہ عنقریب اس کا بیان آگے آتا ہے، ماسوا اس کے ان ساری قوتوں کا رئیس جس کو وہم کہتے ہیں، خود اپنی ذات سے ناآشنا ہے، تو پھر دوسری جزئی قوتوں کا حال اس باب میں جو ہو سکتا ہے وہ ظاہر ہے، لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ کسی قوت سے کام اسی وقت لیا جا سکتا ہے جب اس قوت کا بھی جزئی ادراک کام لینے والے کو ہو، اور خود اس کام کا بھی علم اس کو ہونا چاہیئے، جس کے لیے قوت کی خدمت حاصل کی گئی ہے۔

پس نفس دراصل ان آلات و قویٰ کا ادراک خود اپنی ذات کے ذریعے سے کرتا ہے جو اس کی ذات سے اپلتے اور ابھرتے ہیں، اور ان قویٰ کی ذاتوں کے ذریعے سے کرتا ہے، جو اس کے معلومات و مدرکات میں داخل ہیں۔ خلاصہ یہ کہ نفس ان قویٰ کا ادراک خود ان قویٰ کے ادراک کے ذریعے سے نہیں کرتا جیسا کہ تم جان چکے، اور نہ ان کا ادراک کسی اور آلے کے ذریعے سے کرتا ہے کیونکہ یہ قویٰ تو خود آلات ہیں، اور آلوں کے لیے آلے کہاں ہیں۔

اور نفس کے ایسے افعال جو ان افعال کے صرف تصور یا توہم سے صادر ہو جاتے ہیں، ان افعال کے اعتبار سے نفس کو گویا ان کا فاعل بالعنایۃ

قرار دیا جا سکتا ہے، مثلاً کسی بلند دیوار پر چڑھنے کے بعد آدمی صرف گرنے کے تخیل سے کبھی جو گر پڑتا ہے، یا ترش چیز کے تصور سے آدمی کی زبان میں ایک قسم کی رطوبت پیدا ہونے لگتی ہے اور اسی طرح ان افعال کے اعتبار سے جو نفس سے ان بیرونی موثرات، اور دواعی کے تحت میں صادر ہوتے ہیں، جو اس کی ذات سے خارج ہیں، لیکن نفس کے اغراض بغیر ان افعال کے پورے نہیں ہوتے، اور کمال بغیر اس فعل کے حاصل نہیں ہوتا، ان افعال کے اعتبار سے نفس فاعل بالقصد ہے مثلاً لکھنے چلنے وغیرہ افعال کا جو تعلق نفس سے ہے کسی پاکیزہ صالح نفس سے قبیح افعال کا سرزد ہو جانا، مثلاً زنا جھوٹی گواہی، خدا پر جھوٹ باندھنا ان افعال کے اعتبار سے نفس کو فاعل بالجبر کہہ سکتے ہیں۔

اور بدن میں غریزی حرارت کو محفوظ رکھنا، مزاج کے اعتدال کو قائم رکھنا، تندرستی کی نگرانی، اور اسی قسم کے دوسرے افعال ان کے حساب سے نفس فاعل بالطبع ہے، اور بخاری حرارت، امراض، غیر معتدل، فربہی یا لاغری نفس ان افعال کے اعتبار سے فاعل بالقسر ہے،

فصل

معلول کا وجود کامل اور تام فاعل کے وجود کے ایسے لوازم میں سے ہے کہ باہم ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتے اس فصل میں اسی دعوے کی تفصیل کی جائے گی، تقریر اس کی یوں کی جاتی ہے، سوال یہ ہے کہ فاعل خود اپنی ذات کے اعتبار سے معلول میں موثر ہوتا ہے یا نہیں اگر فاعل خود اپنی ذات کے ساتھ معلول پر اثر انداز نہیں ہوتا، تو ظاہر ہے، کہ فاعل کی تاثیر کے لیے کسی زائد قید کے اضافے کی ضرورت ہوگی، مثلاً فاعل کی ذات میں کسی شرط یا صفت یا ارادے یا مصلحت وغیرہ کے وجود کو بڑھانا ہوگا، ایسی صورت میں جس کو فاعل فرض کیا گیا تھا وہ فاعل باقی نہیں رہتا، بلکہ فاعل اور اس زائد قید کا مجموعہ دراصل فاعل قرار پائے گا، پھر اس مجموعے میں وہی گفتگو ہوگی یعنی جو گفتگو اس فاعل میں کی گئی جسے پہلے فاعل فرض کیا گیا تھا، اور گفتگوؤں کا یہ سلسلہ یونہی جاری رہے گا، تا اینکہ بات ایک ایسے امر پر جا کر ختم ہو جائے جو بذات خود اپنی جوہر

ذات کے اعتبار سے فاعل ہو، پس ایسا فاعل تام جس کی فاعلیت خود اس کی اپنی اصل ذات، اور سنخ حقیقت کا مقتضا ہو، یعنی اس کے کامل اور تام فاعل ہونے میں کسی خارجی اور عارضی امر کو دخل نہ ہو، (خواہ وہ کوئی بھی ہو) جب اس کو مان لیا جائے، تو یقیناً یہ ایسا فاعل ہوگا، جو خود اپنی آپ ذات کی بنیاد پر فاعل ہے، اور اثر اندازی، فیض بخشی کا اقتضاء خود اس کی اپنی ذات کا اقتضا ہے، اس حکم میں کسی بیرونی امر کی شرکت نہیں ہے، ایسا فاعل جب ثابت ہو گیا، (اور کسی مرتبے میں بھی اس کا ثابت ہونا ضروری ہے) تو ایسے فاعل کے معلول کا اس کے لوازم ذات میں ہونا ضروری ہے، یعنی معلول اس کا ایسا لازم ہوگا جو خود اس کی ذات سے منتزع ہوگا، اور فاعل کی اصل ذات کی طرف منسوب ہوگا، کہنے والا اس پر یہ کہہ سکتا ہے کہ ایسی صورت میں پھر چاہئے کہ فاعلیت کے علم کے ساتھ ساتھ معلول کا بھی علم حاصل ہو جائے، اور اس کا یہ لازمی نتیجہ ہے کہ دنیا کی چیزوں میں سے جب کسی شے کا آدمی کو علم ہو، تو اسی کے ساتھ اس شے کے اس لازم کا بھی علم حاصل ہو جائے جو اس کا سب سے زیادہ قریبی لازم ہے، اور اس لازم قریب کے علم کے ساتھ اس لازم کا علم حاصل ہو جو اس سے قریب ہے یعنی دوسرے درجہ پر لازم ہے اسی طرح لازم ثانی کے علم کے ساتھ تیسرے درجے کے لازم کا علم حاصل ہو، اور یوں ہی یہ سلسلہ دراز ہو حتیٰ کہ اس شے کے تمام لوازم کا علم آن واحد میں ہو جائے اور ظاہر ہے کہ دنیا میں کوئی ایسی شے نہیں ہے جس کے لوازم نہ ہوں، اور کوئی لازم ایسا نہیں ہے جس کے لیے دوسرے لوازم نہ ہوں، اور یونہی لازم کے پیچھے لازم نکلتے چلے آئیں گے، تا اینکہ یہ بات غیر محدود سلسلے میں منسلک ہو جائے گی جس کا دوسرا مطلب یہ ہوا کہ آن واحد میں نفس انسانی کو غیر محدود اور لامتناہی امور کا علم حاصل ہو جائے، اور اس کا فساد ظاہر ہے، اس مشکل کو چند طریقوں سے حل کر سکتے ہیں، پہلا طریقہ یہ ہے کہ یہ بات اگر مان بھی لی جائے کہ کسی شے کی حقیقت کا علم اس کے ذاتی لوازم کے علم کو مستلزم ہے، جیسا کہ مذکورۂ بالا

قاعدے کا مقتضا ہے، لیکن ہم یہ نہیں مانتے کہ ہر شے کے لیے لازم کا ہونا ضروری ہے اور آن واحد میں غیر متناہی امور کے ادراک و علم کا جو اعتراض وارد ہوتا تھا وہ اسی سلسلے پر مبنی تھا، (علاوہ اس کے) واقعہ تو یہ ہے کہ "حقائق" کے متعلق ہمیں جو کچھ بھی علم ہوتا ہے وہ صرف ان حقائق کے صفات، اور آخری لوازم، اور بعید آثار تک یہ علم محدود رہتا ہے، لیکن خود ان حقائق کی اصل ذات، اور ان کے مبادی یا ان کے انتہائی و آخری اسباب ہماری رسائی وہاں تک نہیں ہوتی، اس پر یہ اعتراض نہ اٹھایا جائے کہ جس طرح صفات ماہیتوں کو لازم ہوتی ہیں، اسی طرح خود ماہیتیں بھی تو صفات کو لازم ہوتی ہیں پھر جب صفات کے علم تک تمھاری رسائی ہو جاتی ہے، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ ان صفات کے علم سے ماہیتوں کا علم بھی حاصل ہو جائے، پھر ماہیتوں کے اس علم سے دیگر صفات کا علم حاصل ہو یہ اعتراض یہاں اس لیے صحیح نہیں ہے کہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ بالکل ممکن ہے کہ صفات تو اپنے موصوفوں کو لازم ہوں لیکن اس کا کلی عکس درست نہ ہو یعنی ہر موصوف صفات کو لازم نہ ہوں، مثلاً مثلث کے تینوں زاویوں کے لیے لازم ہے کہ دو قائموں کے مساوی ہوں، لیکن دو قائموں کے مساوی ہونا اس کے لیے یہ قطعاً غیر ضروری ہے کہ مثلث کے تینوں زاویے اس کو لازم ہوں، مثلاً ایسا خط مستقیم جو کسی دوسرے مستقیم پر گزرے، اس کے دونوں کناروں میں جو دو زاویے پیدا ہوتے ہیں کہ یہ دو قائموں کے مساوی ہوتے ہیں، حالانکہ نہ یہاں مثلث ہوتا ہے اور نہ اس کے زاویے، یہاں یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ فلاسفہ کے نزدیک یہ بات طے شدہ ہے کہ خود اپنی ذات کا ہمیں علم جو ہوتا ہے، وہ خود ہماری ذات ہی ہوتی ہے، یعنی کسی امر زائد اور صورت علمیہ کے توسط سے یہ علم نہیں ہوتا، اور جب یہ مسلم ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اپنی حقیقت کا علم ہمارے سامنے ہمیشہ حاضر رہتا ہے اور جب یہ ہے تو پھر اپنی اپنی ذاتوں کے صفات ولوازم کا علم بھی ہم میں ہر ایک کو ہر وقت ہونا چاہیے، اور ان آثار کا بھی جو ہمارے صفات ولوازم کے آثار ہیں، مثلاً نفس کی قوتیں اور اس کے تمام اقسام اور شعبے، ان سب کا علم ہمارے اندر ہمیشہ رہے، پھر منجملہ ان علوم کے یہ علم میں بھی ہم میں ہونا چاہیے کہ ہمارا نفس ناطقہ

(روح) بدن سے مستغنی اور بے نیاز ہے اور یہ کہ نفس کا قدیم ہونا محال ہے، نیز اس کا فاسد و خراب ہونا، یعنی گلنا سڑنا وغیرہ ممنوع ہے، خلاصہ یہ ہے کہ اس کلیہ کو مان لینے کے بعد ناگزیر ہو جاتا ہے، کہ گزشتہ بالا تمام امور کا علم ہمیں بغیر کسی فکر و نظر، غور و استدلال کے بدیہی طور پر حاصل ہے، یہ شبہہ اس لیے غلط ہے، کہ در اصل لوازم کی دو قسمیں ہوتی ہیں، ایک اعتباری لوازم ہوتے ہیں اور دوسرے غیر اعتباری، اعتباری لوازم کے یہ معنی ہیں کہ جن کا ثبوت بجز ذہن کے اور کہیں نہ ہو، یعنی جب عقل ان کا اعتبار کرے، تب وہ ذہن میں موجود ہوں، مثلاً نفس کا بالذات قائم ہونا، محل اور موضوع سے مجرد اور پاک ہونا، اس کا ممکن اور نو زائیدہ وحادث ہونا، بدن کے بگڑنے اور برباد ہونے کے بعد بھی اس کا باقی رہنا، کیونکہ ان میں بعض صفات مثلاً بے نیاز و غنی ہونا، مادہ سے مجرد ہونا، یہ تمام امور کیا ہیں صرف منفی اور سلبی امور ہیں، اور اگر سلبی و منفی امور کو بھی اشیاء کے لیے ثابت کیا جائے تو ایک شے کے لیے غیر محدود صفات ثابت ہوں گے، کیونکہ منفی اور سلبی صفات ہر شے میں غیر متناہی نکل سکتے ہیں، اور ایک دفع ہی نہیں، بلکہ جتنی دفع چاہو، ان منفی صفات کو کسی شے واحد کے لیے جب جی چاہے ثابت کر سکتے ہو، پھر ان کے لیے اسی طرح غیر متناہی اسباب و علل کی بھی ضرورت ہوگی، اور بعض صفات مثلاً امکان و حدوث بقا وغیرہ ان کا حال یہ ہے کہ اگر ان کو خارج میں ثابت کیا جائے گا، تو دہرا دہرا کر یہ ثابت ہوتے چلے جائیں گے، اور اس کے بعد تسلسل کی راہ پر یہ پڑ جائیں گے، مثلاً اگر حدوث کو خارج میں ثابت کرو گے، تو اس حدوث کے لیے پھر حدوث ثابت ہوگا، تا اینکہ یہ سلسلہ لامتناہی حدود تک پھیلتا چلا جائے گا یہی قصہ بقا میں بھی پیدا ہوتا ہے، پس معلوم ہوا کہ ان صفات کا وجود خارج میں نہیں ہے، اور جب ایسا ہے، تو شے کی ذات ان صفات کے تحقق کی علت نہ ہوگی، اس کے بعد ذات کے علم سے ان صفات کے جاننے کا ضروری و لازم ہونا غیر ضروری ہو جاتا ہے، البتہ جب عقل ان صفات کا اعتبار کرے گی اس وقت ذات کو ان کی علت بھی قرار دیگی اور وہ بھی ہمیشہ نہیں، بلکہ اس وقت جب عقل اسی کے ساتھ درمیان کے تمام

واسطوں کا بھی اعتبار کرے اور بلاشبہہ یہ بات قرین صواب ہے کہ اسی صورت میں اگر خود ذات نفس کا علم اور درمیانی واسطوں کے علم حاصل ہو جائے تو اس وقت پھر ان کے لوازم کا علم بھی ناگزیر ہو جائے گا، یہ تو نفس کے اعتباری لوازم کا حال تھا، لیکن اس کے غیر اعتباری لوازم، مثلاً نفس کے یہ صفات یعنی قدرت شوق ارادہ ادراک لذت و الم الغرض نفس کے وہ سارے وجدانی صفات جو اس میں بغیر کسی فرض و اعتبار کے پائے جاتے ہیں، تو اس میں کیا شبہہ ہے کہ جس کسی کو اپنی ذات کا علم حاصل ہو گا، وہ ان صفات اور ان کے سارے آثار، ان کے تمام مختلف شعبوں، ان کے ذاتی توابع، اور دوسرے فطری خدام جو نفس کی فوج ہیں، ان سب کو بھی ضرور جان لے گا، اور ان کا وہ عالم ہو گا، لیکن دنیا میں زیادہ تر اسی قسم کے آدمی پائے جاتے ہیں، جنھیں اپنے نفس کے سامنے حضور تام حاصل نہیں ہوتا، بلکہ بیرونی امور اور خارجی تعلقات میں وہ اس طرح الجھے رہتے ہیں اور حواس کے احساسات میں اس طرح ڈوبے رہتے ہیں، دنیاوی مشاغل اس طرح ہاتھ پاؤں مارتے رہتے ہیں کہ ان کو خود اپنی ذات کی طرف توجہ کرنے کا موقع بہت کم ملتا ہے اور یہ باتیں ان کو اپنے نفس اور اس کے صفات کے مطالعے سے روکے رہتی ہیں، ان پر اپنی حقیقت کی حقیقی حالت منکشف ہونے نہیں پاتی، اس قسم کے لوگوں کو اپنی ذات کا علم و ادراک اگر ہوتا بھی ہے، تو نہایت ضعیف قسم کا ادراک ہوتا ہے وہ اس کی طرف متوجہ بھی ہوتے ہیں، تو نہایت سرسری توجہ کے ساتھ تھوڑی دیر کے لیے، اسی وجہ سے وہ نفس کے خصوصی صفات و آثار سے ناواقف رہ جاتے ہیں، اور جو آثار و کیفیات نفس سے ظاہر ہوتے ہیں ان سے غافل رہتے ہیں، ان کے سامنے ان کا نفس نہایت غیر مکمل صورت میں پیش ہوتا ہے، وہ اس کو اور بدن کے اس تعلق کو نہایت سخت پاتے ہیں، اور یہ کہ بدن کے اس تعلق کا نفس ان کے خیال میں بہت حریص نظر آتا ہے گویا جس چیز کو وہ چاہتا ہے اس کا وجود انتہائی ضعف اور کمزوری کا شکار بنے ہے، بہرحال ان لوگوں کو

خود اپنی ذات کا جو علم ہوتا ہے، اگرچہ وہ بھی ان کی ذات کا عین ہوتا ہے، لیکن یہ علم غائت ضعف اور انتہائی خفا کی صورت میں ہوتا ہے، اسی لیے دراصل یہ لوگ اپنے نفس سے غافل، اور اس کے لوازم وخواص وآثار سے جاہل ہوتے ہیں، لیکن جن کے نفوس روشن، قوی ہوتے ہیں، اور اپنے قویٰ اور جو فوج فطرت سے طاقتوں کی شکل میں انھیں عطا ہوئی ہیں، اس پر یہ غالب ہوتے ہیں، اور ان سب کو اپنے قابو میں رکھتے ہیں، اس قسم کے حضرات سے نہ ان کی ذات پوشیدہ رہتی ہے، نہ ذات کے صفات نہ اس کی قوتیں، نہ اس کے افواج بلکہ جس طرح وہ اپنی ذات کو اپنے سامنے حاضر پاتے ہیں اور اس کا مشاہدہ کرتے ہیں اسی طرح ان کو اپنی ذات کے توابع کا بھی مشاہدہ ذات کی مشاہدے کے ضمن میں ہوتا ہے، الغرض وہ تمام امور جو ان کی ذات سے نسبت رکھتے ہیں، اور اس کی طرف منسوب ہیں، وہ سب پر حاضر وناظر رہتے ہیں، جیسا کہ عنقریب اس کی تفصیل بھی آتی ہے، تم اس کا انتظار کرو،

فصل "عنصری علت اور اس کے اقسام کے بیان میں"

کسی شے کا عنصر وہ امر قرار پاتا ہے، جس میں اس شے کے وجود کی قوت و استعداد ہو، اب خواہ یہ استعداد تنہا اس میں ہو یا کسی غیر کی شرکت کے ساتھ ہو، پھر پہلی صورت میں وہ کسی تغیر وانقلاب کے ساتھ عنصر ہوتا ہے، اور کبھی بغیر اس کے ہوتا ہے دوسری صورت کی مثال تختی ہے، کہ کتابت کے لحاظ سے وہ عنصر ہے، پہلی صورت میں جو تغیر وانقلاب ہوتا ہے وہ کبھی تو کسی حال کے اضافے سے ہوتا ہے، مثلاً موم کسی مورت یا صنم یا بچے یا آدمی کا عنصر ہو کہ اسی عنصر کی حالت ان شکلوں میں کسی حرکت کے عارض ہونے سے بدلتی رہتی ہے، خواہ یہ حرکت مکانی ہو، یا مقداری ہو، یعنی اس میں ہو یا کم ہو یا اس کے سوا کسی اور مقولہ میں، یہ اضافہ کی صورت تھی، کبھی عنصر میں کسی چیز کی کمی ہوجاتی ہے مثلاً سفید چیز سیاہ کے اعتبار سے اگر عنصر ہو، کبھی تغیر عنصر کی جو ہر ذات میں ہوتا ہے،

پھر کمی اور نقص والا تغیر ہو، مثلاً تخت کے اعتبار سے لکڑی کے عنصر ہونے کی جو نوعیت ہے، کیونکہ ظاہر ہے، کہ تراش و خراش کی وجہ سے لکڑی میں کچھ نہ کچھ کمی ضروری پیدا ہوتی ہے، اور یہ کمی لکڑی کی جوہر ذات میں ہوتی ہے کبھی تغیر بجائے کمی کے زیادتی اور اضافے سے ہوتی ہے، مثلاً حیوان کے اعتبار سے منی کے عنصر ہونے کی جو حالت ہے کہ منی کی جوہر ذات میں جوہری کمالات کا اضافہ ہوتا رہتا ہے تا اینکہ حیوانیت کے درجے تک وہ پہنچ جائے اگرچہ یہ ترقی صورتوں کے ردوبدل سے ہوتی رہتی ہے، رہی عنصر کی دوسری صورت یعنی تنہا نہیں بلکہ دوسرے کے ساتھ مل کر عنصر ہو، تو اسکی بھی چند صورتیں ہوتی ہیں، کبھی استحالہ (یعنی ایک حال کو چھوڑ کر دوسرے حال کو اختیار کرنا) رنگ میں ہوتا ہے، مثلاً معجون کے لیے ہڑ کا عنصر ہونا، یا استحالہ کے رنگ میں نہ ہو، مثلاً مکان و عمارت کے لیے لکڑی اور پتھر کا عنصر ہونا، عدد کی اکائیاں بھی اسی قسم کے نیچے مندرج ہیں پھر عنصر کبھی تو سب کے اعتبار سے عنصر ہوتا ہے، مثلاً ہیولیٰ اولی کی جو حالت ہے، اور کبھی سب نہیں بلکہ چند امور کے حساب سے عنصر ہوتا ہے، مثلاً سرکہ اور شراب، شربت انگور کے اعتبار سے انگور کے رس کی جو حالت ہے، میں ابتدا میں یہ ذکر کر چکا ہوں کہ عنصر اول کے لیے ضروری ہے کہ اس میں صورت کا کوئی پہلو نہ پایا جائے، بلکہ خود اپنی ذات کے اعتبار سے عنصر اول صرف قوت و فاقہ اور محض استعداد و صلاحیت رہتا ہے اس کے بعد اب یہ کوئی نہیں کہہ سکتا کہ "سب کے اعتبار سے عنصر ہونا" جو تم نے کہا اس سے کیا مراد ہے، اگر "سب" میں فلکی اور عنصری ہر قسم کی صورتیں داخل ہیں، تو پھر یہ بات تو کسی اولی ہیولوں اور ابتدائی مادوں میں نہیں پائی جاتی، اس لیے کہ عناصر کا ہیولیٰ فلاک کی صورت کو قبول نہیں کرتا اور کسی فلک کا کوئی ہیولیٰ بجز خاص فلکی صورت کے اور کسی صورت کو قبول نہیں کر سکتا، اور اگر "سب" سے مراد تمام عنصری صورتیں ہیں تو پھر بجز اس ہیولی کے جو عناصر میں مشترک ہے اور کسی پر وہ صادق نہیں آتا، بہر حال اس "سب" میں تخصیص کی ضرورت ہے، یہ اعتراض اس لیے غلط ہے، کہ میں اس شق کو تسلیم کرتا ہوں جس کا ذکر پہلے کیا گیا (یعنی جس میں فلکی و عنصری تمام صورتیں داخل ہیں) اور اس کے بعد بھی تعریف پر

اعتراض نہیں ہو سکتا، جس کی وجہ یہ ہے کہ ہیولی اولی کی خود اپنی ذات بحیثیت اپنی ذات کے دراصل کسی صورت کے بھی قبول کرنے سے انکار نہیں کرتی اور یہ جو بعض صورتوں کے ساتھ پھر اس کو جو خصوصیت معلوم ہوتی ہے، یہ خصوصیت اس کی ذات کا اقتضا نہیں ہے، بلکہ یہ بات بیرونی موثرات کا نتیجہ ہے، کیونکہ ہیولی اولی میں تو کسی قسم کی ایسی فعلیت ہوتی ہی نہیں جو اس کو کسی سے کسی کے مقابلے میں تخصیص عطا کر سکے، بلکہ واقعہ یہ ہے، کہ تمام مذکورۂ بالا اقسام عنصر کے سب کا حال یہی ہے، کہ وہ اپنی ذات کی حد تک ہر شے کی صورت سے نادار اور ہر حقیقت سے معرا ہوتا ہے، اور اس اعتبار سے عنصر میں دراصل صرف ایسا ابہام و اطلاق ہوتا ہے جس میں کسی قسم کا تحصل نہیں ہوتا، گویا عنصر اپنے عنصر ہونے کی رو سے خواہ کسی درجے میں ہو، یعنی اس پہلے درجے میں ہو، جس میں کسی قسم کی تخصیص سے اسے لگاؤ نہیں ہوتا، یا دوسرے درجے میں ہو، جس میں خصوصیت کے اضافہ کا اعتبار اس کے ساتھ شامل کیا جاتا ہے، بہر حال عنصر ان درجات میں سے کسی درجے میں بھی ہو وہ دراصل وہی عنصر اول رہتا ہے، جو تمام کوتاہیوں، اور نقائص کا سرچشمہ ہے، ٹھیک جس طرح قیومی وجود حقیقی خود اپنی ذات سے کمالات کا منبع اور فیض وجود کا سرچشمہ ہے، گویا جس طرح ہر وہ چیز جو مبدء حق سے جس درجہ قریب ہوگی اسی حد تک وہ صورت داری میں طاقتور اور شدید ہوگی اور کمال و فعلیت میں پرزور ہوگی، اور جو مبدء حق سے جس درجہ بعید ہوگا وہ فعلیت میں کمزور، اور کمال و قوت میں ناقص و بے مایہ ہوگا اسی طرح ہیولی اولی بالکل دوسرے کنارہ پر واقع ہے، جس کا حال وجود قیومی کے بالعکس ہے، اسی لیے نبوی رموز اور ناموسی اشاروں میں اس کی تعبیر ھاویہ (عمیق خندق)، ظلمہ (تاریکی) خلاء، فضاء، اسفل السافلین (نیچوں میں سب سے زیادہ نیچا) وغیرہ ان الفاظ سے کی جاتی ہے، جن سے اس کی پستی اور خست کا اظہار ہوتا ہے،

فصل "عنصری علتوں کے القاب"

یہ جاننے کی چیز ہے، کہ اشیاء کے جو نام رکھے جاتے ہیں یا ان کے لیے جو الفاظ بنائے جاتے ہیں، اس کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں کبھی یہ کام ان اشیا کی ذاتوں اور ماہیتوں کو پیش نظر رکھ کر کیا جاتا ہے، اور کبھی اشیا کے عوارض اور ان کی نسبتوں کو سامنے رکھنے کے بعد اسماء وضع کئے جاتے ہیں پہلی بات کی مثال انسان ہے اور دوسری کی کاتب، اور کبھی شے کی خود ذات کے لیے لفظ وضع نہیں کیا جاتا اور اس کی مثال نفس انسانی کی حقیقت ہے، کہ اس کی خود جوہر ذات کا کوئی نام نہیں رکھا گیا ہے، اور یہ جو نفس کا لفظ ہے، یہ اس نسبت کو پیش نظر رکھ کر مقرر کیا گیا ہے، جو نفس کو بدن کے ساتھ ہے، اور یہ کہ بدن کو چونکہ وہی حرکت دیتا ہے، اور اس کی تربیت پرداخت بھی نفس ہی کے متعلق ہے، الغرض نفس کا نفس ہونا یہ ایسی بات نہیں ہے، جیسے انسان کا انسان ہونا ہے، اور زید کا زید ہونا ہے، البتہ اگر نفس کے لفظ سے کچھ اور مراد لیا جائے یعنی مطلق ذات تو اس وقت یہ ایک عام عقلی مفہوم کا اسم ہوگا، نہ کہ کسی مخصوص ماہیت کا، بہرحال گزشتہ بالا بیان سے یہ مسئلہ ثابت ہوا کہ چند ایسے حقائق بھی ہیں، جن کے لیے کوئی خاص لفظ خود ان کی خاص ذات کو پیش نظر رکھ کر مقرر نہیں کیا گیا ہے، بلکہ اس میں کسی خارجی اور عرضی امر کو ملحوظ رکھا جاتا ہے، اسی قبیلے کی چیز "عنصری جوہر" ہے کہ اس کے لیے بھی خاص اس کی ذات کی نقطۂ نظر سے کوئی لفظ نہیں پایا جاتا، بلکہ زائد حیثیتوں کی بنیاد پر اس کے لیے الفاظ بولے جاتے ہیں، مثلاً اس بنیاد پر کہ وہ ایک بالقوۃ استعدادی حقیقت ہے اس کا نام ہیولیٰ ہے، اور اس لحاظ سے کہ وہ بالفعل صورت کے ساتھ موصوف اور اس کا حامل ہے، اس کا نام موضوع ہے، اور اس لفظ میں وہ موضوع بھی شریک ہے جو محمول کا مقابل اور قضیہ کا جزء ہے، گویا اس میں اور جوہر کی تعریف میں موضوع کا جو لفظ جزء ہے، دونوں میں موضوع کا یہ لفظ لفظی اشتراک کے طور پر مشترک ہے، اور اسی لحاظ سے کبھی "جوہر عنصری"

صورتوں میں مشترک ہے، اس کا نام مادہ ہے اور طینت ہے،
اور اس اعتبار سے کہ تجزیہ و تحلیل کے بعد جسم کی آخری انتہا
اسی پر ہوتی ہے، اس کا نام اسطقس ہے، کیونکہ اسطقس مرکب کے اجزا کے بسیط
ترین جزء کو کہتے ہیں اور اس لحاظ سے کہ ترکیب کی ابتداء اسی سے ہوتی ہے
اس کو عنصر کہتے ہیں، اور اس اعتبار سے کہ مرکب جسم میں جو مبادی داخل ہوتے
ہیں، ان میں سے ایک یہ بھی ہے، اس کا نام رکن ہے، بعض اوقات ان
اصطلاحات کے باہمی امتیازات سے قطع نظر بھی کرلیا جاتا ہے، مثلاً فلک میں
بھی چونکہ ایک قابل جزء پایا جاتا ہے، اس لیے اس کو بھی ہیولیٰ کہدیتے ہیں
حالانکہ فلک کا یہ ایسا قابل جزء ہے جو ہمیشہ بالفعل صورت سے متصف ہوتا
ہے، اسی طرح فلک کے اس جزء کو کبھی مادہ بھی کہدیتے ہیں، حالانکہ افلاک میں سے
ہر فلک کا مادہ خاص کرکے اسی فلک کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے، اگرچہ اس
اطلاقی بے پروائی کے متعلق کچھ عذر بھی پیش کیا جاسکتا ہے، مثلاً پہلی بات کے
متعلق کہہ سکتے ہیں کہ فلکی ہیولیٰ کا ہمیشہ صورت کے ساتھ متصف ہونا یہ اس کے
قابل کی ذات کا اقتضاء نہیں ہے، بلکہ فعالہ اور کارفرما اسباب کا نتیجہ ہے، گویا
اس کا مطلب یہ ہوا کہ خود اپنی ذات کی حد تک تو فلک کا ہیولیٰ بھی صورت سے
خالی ہی ہوتا ہے، دوسری بات کے متعلق یہ کہا سکتا ہے، کہ فلکی مادوں میں نوعی
یا شخصی طور پر جو تعدد نہیں ہے، تو یہ اس وجہ سے نہیں ہے کہ ان مادوں کو خود
اپنی ذات کی رو سے قطع نظر از صورت کسی قسم کا تحصل اور بود و نمود حاصل ہے
کیونکہ مادے کو اپنی ذات کی حیثیت سے ظاہر ہے کہ کسی قسم کا تحصل اور بود و
نمود نہیں ہوتا، بلکہ نفس اپنی ذات کی حیثیت سے وہ نرا ابہام اور صرف اطلاق
ہوتا ہے، ورنہ خود اپنی ذات کے اعتبار سے اس کے لیے مبادی ہوتے جو ذاتی
فصول کا کام دیتے ہوں حالانکہ یہ محال ہے، جیسا کہ ہیولیٰ کے مباحث میں اس مسئلے کی
تفصیل بیان کی جائے گی، پس سچی بات یہی ہے، کہ فلکی مادوں میں جو تعدد و تکثر
پایا جاتا ہے، یہ دراصل ان صوری اسباب کا نتیجہ ہے، جو بذات خود تحصل یافتہ
اور بالفعل موجود ہوتے ہیں اور چونکہ مادوں کے ساتھ ان صورتوں کو ایک

خاص قسم کا اتحاد ہوتا ہے، جو حقیقی اور ذاتی فصلوں کے مبادی ہوتے ہیں اس لیے قطع نظر از صورت خود بھی ان مادوں میں ایک طرح کی وحدت پائی جاتی ہے، ایک اعتبار سے یہ وحدت جنسی ہوتی ہے اور ایک اعتبار سے شخصی، یعنی بشرط شئے اور بشرط لاشئے ان دو مختلف اعتبار وں سے دو مختلف قسم کی وحدتوں کا انتساب اُن فلکی مادوں کی طرف ہوتا ہے۔

فصل

ہیولیٰ میں صورت کا شوق (کشش) جو پایا جاتا ہے، اس شوق کے حالات اس فصل میں بیان کئے جائیں گے، ہیولیٰ میں صورت کے اس شوق و کشش کو قدیم حکماء نے ثابت کیا ہے، جیسا کہ ان سے لوگ روایت کرتے ہیں خود مجھے ان کے بقایا اور آثار اور ان کے فکری نتائج سے جو باتیں معلوم ہوئی ہیں، وہ اس پر بداہتہً دلالت کرتی ہیں کہ ان کے رموز اور اسرار کی بنیاد صرف اٹکل، اور محض تخمینہ وگمان پر قائم نہیں ہے اور نہ یہ باتیں وہ فقط ظن یا تخیل کی بنا پر کرتے تھے، جس میں ان کو خود کسی قسم کا یقین حاصل نہ تھا بلکہ میرے نزدیک ان کے مسائل نورانی مکاشفات اور یقینی دلائل پر قائم تھے، وہ ان چیزوں کو اپنے باطن کی صفائی اور ان ریاضتوں اور محنتوں کے بعد حاصل کرتے تھے، جو ان کے دلوں کو پاک کرتے تھے، اور ان کے ضمیر کو ان تمام آلائشوں و کدورتوں سے صاف کرتے تھے، جو انسانی عقول کو مکدر اور تاریک کرتے ہیں اس کی وجہ سے ان کے ذہن روشن اور دھل جاتے تھے، ان کے باطنی اسرار لطیف ہوجاتے تھے، ان کے دل کے آئینے کا صیقل ہوجاتا تھا، اور حق کا ایک بڑا حصہ ان کی نظرت کے سامنے بے حجاب ہوجاتا تھا اور جو واقعی حالات ہیں ان پر ظاہر ہوجاتے، پھر جن لوگوں میں وہ استعداد و صلاحیت پاتے تھے ان کے سامنے گفتگو کے ذریعے سے اپنے معلومات کا کچھ حصہ ظاہر کرتے تھے، اور اس قسم کے مقامات میں ان کا یہ عام رویہ اور طریقہ تھا لیکن فلسفے کی تعریف اور اس کے حاصل کرنے کی جو صحیح راہ تھی اس کے بدل جانے اور ہر گھر میں داخل ہونے کا جو دروازہ تھا، اس کے بند ہوجانے، نیز اہل علم کو خطابت وعظ وغیرہ چیزوں کے ساتھ گڈمڈ کردینے، اور علم کو صرف نفسانی اغراض کی تکمیل کا

ذریعہ بنانے، اور محض دنیاوی ریاست اور سربلندی کو نصب العین قرار دینے کے بعد جس کا سلسلہ اس وقت تک جاری ہے، جو لوگ تباہی کے اس عہد کے بعد پیدا ہوئے، انھوں نے ان قدیم حکماء کی باتوں پر اعتراض کرنا شروع کیا، انھوں نے ان کی اس قسم کے مسائل کو محض ایسا مجاز و استعارہ قرار دیا جس میں اصل حقیقت شریک نہیں، اور واقعات سے اس کو کوئی تعلق نہیں، متاخرین میں یہ بات ان دو وجہوں میں سے کسی ایک وجہ سے پیدا ہوئی یعنی ان نکتہ چیں معترضوں کو اسی پر اعتماد نہ تھا کہ یہ باتیں ایسے جلیل القدر بزرگوں سے واقعی منقول ہیں یا ان معترضوں کو ان بزرگوں کی علمی بلندی اور کمال کا صحیح اندازہ نہ ہوسکا، اور اسی وجہ سے جو دنیا کی پست لذتوں میں غرق ہیں، اور اس کی خواہشوں میں سرگرداں ہیں ان کی رسائی ان لوگوں کے بلند مقامات تک نہ ہوسکی، جو دنیاوی آلائشوں سے پاک ہوکر اپنی ذہنی اور قلبی صفائی کی بنیاد پر وہاں تک پہنچے تھے، یہ تو اصل وجہ ہے، باقی ان معترضوں نے خاص کرکے ہیولیٰ کے اس شوق کے متعلق جو اعتراض کیا ہے کہ یہ شوق ہیولیٰ میں جو پایا جاتا ہے، وہ نفسانی ہے یا طبعی، پہلی شق کا باطل ہونا تو ظاہر ہی ہے، رہی دوسری شق سو وہ بھی صحیح نہیں ہوسکتی کیونکہ یہ شوق یا تو کسی معین و مخصوص صورت کا ہوگا، یا مطلق صورت کا، پہلا احتمال اس لیے غلط ہے کہ اس کے معنی یہ ہوئے کہ ہیولیٰ اسی خاص صورت کی جانب طبعاً متحرک ہوگا، جس کا دوسرا مطلب یہ ہوا کہ اس مخصوص صورت کے سوا اور دوسری صورتوں کی جانب ہیولیٰ کی حرکت طبعی نہیں بلکہ قسری یعنی بیرونی اسباب کا نتیجہ ہوگی اور یہ خلاف مفروض ہے رہا دوسرا احتمال سو اس لیے غلط ہے کہ مادہ کبھی صورت سے خالی نہیں ہوسکتا جیسا کہ آگے بیان آئے گا اور شوق ظاہر ہے کہ اسی چیز کا ہوتا ہے، جو حاصل نہ ہو، پس ثابت ہوا کہ ہیولیٰ کے شوق کا افسانہ ایک مہمل اور ناقابل فہم بات ہے،

تعاقب اور بحث کی تنقیح ۔

گزشتہ بالا اعتراض وہ ہے، جیسے مباحث مشرقیہ کے مولف نے شیخ رئیس کی کتاب شفاء کی اس عبارت سے

مستنبط کیا ہے شیخ کا قول یہ ہے،

کبھی ہیولی کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ اس کے اندر صورت کا شوق اور اس کی کشش پائی جاتی ہے، کہتے ہیں کہ یہ شوق اسی قسم کا ہے جیسا کہ مادہ میں نر کا شوق ہوتا ہے گویا ہیولی کو مادہ سے اور صورت کو نر سے تشبیہ دیتے ہیں، لیکن یہ ایسی بات ہے جو میری سمجھ میں نہیں آئی کیونکہ نفسانی شوق کا ہیولی میں نہ ہونا ظاہر ہے کہ اس میں کسی کو کیا اختلاف ہوسکتا ہے، باقی طبعی اور تسخیری شوق جو کسی شے میں بطور خود چل پڑنے کے ابھرتا ہے، مثلاً پتھر کا نشیبی جہت کی طرف اس لیے چل پڑنا، تاکہ اپنے ایک نقص کا ازالہ طبعی مکان میں پہنچ کر کرے، تو یہ بات بھی اس مقام پر دور از قیاس معلوم ہوتی ہے، یہ بات اس وقت ہوسکتی تھی جب ہیولی کا تمام صورتوں سے خالی ہونا ممکن ہوتا کہ ایسی صورت میں ہوسکتا تھا کہ ہیولی صورت کا مشتاق ہوتا، یا یہی ہوتا کہ کسی خاص صورت کے ساتھ رہتے رہتے ہیولی اکتا جاتا، یا اس میں قناعت کا مادہ نہ ہوتا یعنی نوعی طور پر جس صورت سے اس کی تکمیل ہوتی وہ ہیولی کے لیے کافی نہ ہوتی اور باوجود اس کے ہیولی کسی دوسری صورت کے حاصل کرنے کے لیے خود متحرک پذیر ہوتا جس طرح پتھر اپنے طبعی مکان کے حاصل کرنے میں خود حرکت کرتا ہے، لیکن یہ اس پر مبنی ہے کہ ہیولی میں قوت محرکہ بطور خود ہوتی، مگر ظاہر ہے کہ ہیولی کسی زمانہ میں بھی ہر قسم کی صورتوں سے خالی نہیں ہوسکتا اور نہ اس میں اس بات کی گنجائش ہے کہ کہا جائے کہ وہ حاصل شدہ صورت سے اکتا گیا ہے، اس لیے اس صورت کو چھوڑنا چاہتا ہے، کیونکہ اگر اس صورت کا حصول اس کے اکتانے کا سبب ہے یعنی خود یہ حصول ہی اکتانے کی وجہ ہے، تو پھر اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس صورت کا ہیولی مشتاق بھی نہ تھا، اور اگر یہ اکتانا اس لیے ہے کہ ایک صورت کے ساتھ رہتے ہوئے مدت گزر گئی، یعنی طول مدت وجہ ہے، تو معلوم ہوا کہ شوق بھی ایک عارضی امر تھا، اور ایک خاص وقت کے بعد اس میں پیدا ہوا

نہ کہ یہ شوق کوئی ایسی صفت ہے، جس کا تعلق اس کے جوہر ذات سے ہے، اور اس صورت میں اس عارضی شوق کی پیدائش کے لیے کسی سبب کی ضرورت ہوگی، اور اس سبب کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ حاصل شدہ صورت اس کے لیے کافی نہیں ہے اور وہ اس پر قانع نہیں ہے، بلکہ ضرور ہے کہ وہ اس کا مشتاق ہو، ورنہ لازم آئے گا کہ دو باتیں جو باہم ایک دوسرے کی ضد ہیں وہ ایک جگہ اکٹھی ہو کر پائی جائیں جو ظاہر ہے کہ محال ہے، اور ایسے محال کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ نفسانی اشتیاق کی بنیاد پر کوئی چیز اس میں مبتلا ہو جائے، مگر تسخیری اور طبعی اشتیاق میں اس کی گنجائش نہیں اس لیے کہ تسخیری اشتیاق کے ذریعے سے جو حرکت ہوتی ہے وہ اس غایت اور مقصد کی طرف جس کا شوق اس طبیعت میں ہوتا ہے، اس مقصد کے حصول سے اپنی تکمیل کرنا چاہتی ہے اور ظاہر ہے، فطری غایات، اور طبعی مقاصد میں تبدیلی نہیں ہو سکتی، ماسوا اس کے سوال یہ ہے کہ آخر ہیولیٰ کی صورت کی طرف حرکت کرنے کی شکل ہی کیا ہے، کیونکہ ہیولیٰ پر جو صورت بھی طاری ہوتی ہے، قاعدہ یہ ہے کہ جس سبب کی وجہ سے یہ صورت طاری ہوتی ہے، یہی سبب اس صورت کو باطل کر دیتا ہے جو نئی صورت کے طاری ہونے کے وقت ہیولیٰ میں موجود تھی، یہ نہیں ہوتا کہ اس جدید صورت کو ہیولیٰ خود حرکت کر کے حاصل کرتا ہے، یہ لوگ جو ہیولیٰ میں اس شوق کو ثابت کرتے ہیں، اگر یہ شوق اس صورت کی طرف نہ ثابت کرتے جس سے ہیولیٰ کی تقویم ہوتی ہے یعنی جو اس کے اولیٰ کمالات میں سے ہے، بلکہ بجائے اس صورت کے ثانوی کمالات جن صورتوں سے حاصل ہوتے ہیں ان کی طرف اس شوق کو منسوب کرتے تو اس وقت بھی اس شوق کا سمجھنا دشوار تھا، پھر جب اسی مقوم صورت کی طرف اس شوق کو ثابت کرتے ہیں ظاہر ہے کہ اس کا قابل فہم ہونا کتنی مشکل ہے، یہی وجوہ ہیں جن کی وجہ سے اس "نظریے" کے سمجھنے میں دشواریاں پیش آرہی ہیں، جو بجائے فلاسفہ کے صوفیوں کے کلام سے زیادہ مشابہ ہے

ہو سکتا ہے کہ میرے سوا کسی اور کی سمجھ میں ان کی یہ بات آئی ہو، اور جیسا کہ سمجھنا چاہیئے، انھوں نے اس طرح اس کو سمجھا ہو، چاہیئے کہ اس مسئلے کے حل میں ان ہی کی طرف رجوع کیا جائے ہاں! اگر بجائے مطلق "ہیولیٰ" کے یہ لوگ خاص اس "ہیولیٰ" کے متعلق اس حکم کو ثابت کرتے، جو طبعی صورت کے ذریعے سے اپنے کو مکمل کرتا ہے، اس بنیاد پر یہ کہا جا سکتا تھا کہ جس صورت میں اپنے کمالات کے حصول کا میلان ہوتا ہے، اس پر یہ بات صادق آسکتی ہے، مثلاً زمین میں نیچے جانے کا، یا آگ میں اوپر چڑھنے کا جو میلان ہے (اسی میلان کو شوق سے تعبیر کیا گیا ہے، اگر ان کی مراد یہ ہوتی تو) اس وقت اس کلام کی تصحیح کی ایک شکل نکل آتی، اگرچہ اس وقت بھی اس کا مآل کار یہ ہوتا کہ قوت فاعلہ کا شوق اس میں ہوتا ہے، بہر حال مطلقاً "ہیولیٰ" کے متعلق یہ بات میری سمجھ میں بالکل نہیں آئی۔

شیخ رئیس کے بجنسہٖ الفاظ جو نقل کیے گئے وہ ختم ہوئے، چونکہ خاص اپنا مسلک ان مقامات میں ایک خاص قسم کا ہے، یعنی علوم میں جو لوگ میرے بزرگ اور بڑے ہیں، اور حقائقِ معرفت میں جنھیں میں سند خیال کرتا ہوں، روحانی آبا، اور عقلانی اجداد اپنا ان کو سمجھتا ہوں، جن کا شمار، قدسی عقول اور عالی نفوس کے گروہ میں کیا جاتا ہے میرا طریقہ یہ ہے کہ ان امور کو میں بھی سربمہر ہی رہنے دیتا ہوں، جن کے متعلق شیخ رئیس (اللہ تعالیٰ دونوں نشاتو یعنی عقلیہ اور مثالیہ میں ان کی قدر و منزلت کو عظمت عطا فرمائے، اور دونوں درجوں یعنی علمی و عملی میں ان کی شان کو رفعت بخشی جائے) جیسے لوگ اپنی نارسائی کا اعتراف کرتے ہوں، اور اس کے سمجھنے میں دشواری محسوس کرتے ہوں، بلکہ ایسے مواقع جہاں اس قسم کے بزرگوں نے خاموشی اختیار کی ہو میں بھی چپ ہی رہنا زیادہ مناسب خیال کرتا ہوں، کیونکہ یہاں نارسائی کا اقرار ہی زیادہ سزاوار ہے اگرچہ بات میرے سامنے بالکل واضح اور کھلی ہوئی ہے اسی بنیاد پر

میں خاموش ہی تھا، لیکن ہوا یہ کہ میرے بعض دینی احباب جو یقین و حق کی تلاش میں میرے ہم سفر اور ساتھی ہیں انھوں نے مجھ پر شدت کے ساتھ اصرار شروع کیا، کہ اولیاء اللہ میں سے جو اکابر عارفین اور حکماء گزرے ہیں، وہ ہیولانی جوہر میں جس شوق اور کشش کو ثابت کرتے ہیں ان کو جس طرح میں سمجھتا ہوں بیان ہی کر دوں، اور اجمال کا جو نقاب اس مسئلے کے چہرے پر پڑا ہوا ہے، اسے اٹھا دوں، اور اسرار و رموز کے جن دفینوں کو ان بزرگوں نے چھپا دیا ہے اسے کھول دوں، خلاصہ یہ ہے کہ ان کے اجمال کی تفصیل کر دوں اور یہ بات انھوں نے جو چھپائی ہے، کہ مادی قوت میں ایک طبعی لپک[1] اور انجذاب جو پایا جاتا ہے، اسے ظاہر کر دوں، اصرار کی شدت، اور مطالبۂ تسکین کے انتہائی مظاہرہ نے مجھے مجبور کر دیا کہ میں اس درخواست کی تعمیل کر دوں، پس اللہ کی تائید اور اس کی راہنمائی میں اب میں عرض کرتا ہوں مذکورۂ بالا مختلف فصلوں میں چند قاعدوں کا میں مسلسل ذکر کرتا چلا آیا ہوں، ضرورت ہے کہ اس مقام پر بھی اظہار مدعا سے پہلے بطور یاد دہانی کے تمہیدی حیثیت سے ان کا پھر ذکر کیا جائے پہلا قاعدہ وہ تھا جس کے متعلق میں نے کہا تھا کہ وجود ایک واحد عینی اور خارجی حقیقت ہے، یعنی وہ صرف ایک ذہنی مفہوم، اور ثانوی معقولات جیسی چیز نہیں ہے، جیسا کہ پچھلے لوگوں کا خیال ہے اور یہ کہ وجود کے افراد اور مراتب میں باہمی اختلاف ذات اور حقیقت کی تکمیل، یا فصلی یا عرضی امور کے اختلاف پر مبنی نہیں ہے، بلکہ یہ اختلاف صرف تقدم و تاخر آگے ہونے پیچھے ہونے اور کمال و نقص شدت و ضعف کا ثمرہ ہے، اور یہ کہ وجود کے کمالی صفات یعنی علم و قدرت ارادہ یہ اس کی ذات کے عین ہیں کیونکہ وجود خود اپنی ذات اور محض اپنی اصل حقیقت کی بنیاد پر تمام وجودی کمالات کا سرچشمہ اور مبدء ہے اور اسی کا یہ نتیجہ ہے کہ جب کسی موجود میں وجود

---

[1] یہ مصنف کے لفظ توقان کا ترجمہ ہے، توقان دراصل جنس ذکور کی اس شدت خواہش کی تعبیر ہے، جو جنس اناث کے متعلق پائی جاتی ہے ۱۲

قوی ہوگا، تو اس کے تمام کمالی صفات بھی قوی ہوں گے، اور جب وجود کسی کا کمزور ہوگا، تو اس کے کمالی صفات بھی کمزور ہوں گے،

دوسرا قاعدہ یہ تھا کہ ہر ماہیت کی حقیقت بجز اس کے اس خاص وجود کے اور کچھ نہیں ہوتی جس کے ذریعے سے ماہیت طفیلی اور تبعی طور پر اس کے ضمن میں موجود ہو جاتی ہے، اور یہ کہ خارج میں جو چیز تحقق پذیر ہوتی اور علت وسبب سے جو چیز فائض ہوتی ہے، وہ صرف شے کا پیرایۂ وجود ہوتا ہے، باقی جو چیز ماہیت کے نام سے موسوم ہوتی ہے وہ دراصل بذات خود نہ تو واقع میں پائی جاتی ہے، اور نہ علت سے صادر ہوتی ہے بلکہ جو چیز حقیقی طور پر موجود اور سبب سے فائض ہوتی ہے، اس کے ساتھ چونکہ ماہیت کو ایک خاص قسم کا اتحاد ہوتا ہے، اس لیے اس کو بھی واقع میں موجود قرار دیا جاتا ہے، اور علت سے وہ بھی صادر شدہ سمجھی جاتی ہے، یعنی حکایت اور محکی عنہ آئینہ اور جو چیز آئینہ میں دیکھی جاتی ہے، ان دونوں میں جس قسم کا اتحاد ہے کچھ اسی قسم کا اتحاد ماہیت اور وجود میں ہوتا ہے، اس لیے وجود کے احکام ماہیت کے ساتھ متعلق ہو جاتے ہیں، کیونکہ ہر شے کی ماہیت صرف اس کی عقلی حکایت اور خارج میں جو چیز دیکھی جاتی ہے اس کے ذہنی شبیہ اور ظل وسایہ ہی کو تو کہتے ہیں، جیسا کہ یقینی دلائل کی روشنی میں اس کا تذکرہ پہلے کیا جا چکا ہے اور بتایا گیا تھا کہ عرفانی ذوقی مشاہدے کا یہی نتیجہ ہے۔

تیسرا قاعدہ یہ ہے، کہ مطلقاً وجود اپنی اصل ذات کی رو سے موثر اور معشوق ہے، اور اسی کے سب مشتاق ہیں، باقی بعض موجودات میں بہ ظاہر جو نقائص اور آفات نظر آتے ہیں ان کے مرجع یا تو وہ نیستیاں، اور کمزوریاں، وکوتاہیاں ہیں جو بعض حقائق میں اس لیے پیدا ہو جاتی ہیں، کہ وہ وجود کے اعلیٰ اور افضل مرتبے کے برداشت کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتے، یا اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اس تصادم وتضاد اور تنازع وتعارض کی دنیا میں جو چیزیں وقوع پذیر ہوتی ہیں ان کے اندر دو وجودوں میں باہم تقابل اور تصادم پیدا ہو جاتا ہے، یعنی بعض اتفاقی اسباب کے فراہم ہو جانے کی وجہ سے ان دو ضدوں میں سے ایک اپنے

موجود ہونے کے لیے دوسرے پر غلبہ حاصل کرنا چاہتا ہے، اور موجودات میں باہم
یہ تضاد و تناقض جو ہوتا ہے تو اس کا سبب، ان کا موجود ہونا نہیں ہے، مطلب
یہ ہے کہ بحیثیت موجود ہونے کے اس تضاد کو یہ نہیں چاہتے بلکہ کسی خاص مرتبے
اور کسی خاص جزئی نشأت کے ساتھ ان کے وجود کو جو خصوصیت ہوتی ہے،
یہ اس کا اقتضاء ہوتا ہے کہ اس خاص مرتبے میں اس وجود کا ظہور ایسے تنگ
مقام میں آجاتا ہے، کہ اس وقت وجود کے دوسرے مرتبے کی اس میں گنجائش
باقی نہیں رہتی، یا اس مرتبے کا احاطہ نہیں کر سکتا، یا اس مرتبے سے متحد نہیں ہو سکتا
یا اس پر محمول نہیں ہو سکتا،
اور یہ کشمکش، جھگڑا (رگڑا) محض ان اشیاء کے وجودوں تک محدود ہے
جن کا خارجی و بیرونی قوام جسمیت یا مقداریت سے متعلق ہوتا ہے، جو وجود کے
تنزل کا آخری نقطہ ہے، وجود کے رو سے تنگ ترین امور ابعاد (طول وعرض وعمق)
اور مقداری چیزیں ہیں، کہ ان کے وجود کی چادر معین حدود سے آگے پھیل نہیں
سکتی، وسعت اور کشادگی کے سلسلے میں مقرر و محدود مرتبے سے آگے یہ تجاوز نہیں
کر سکتیں، کیونکہ ابعاد اور مقداری امور کے غیر متناہی ہونے کو دلائل سے محال
ثابت کیا جا چکا ہے، اسی طرح تمام اتصالی امور خواہ قار (یعنی ان کے اجزاء
باہم ایک دوسرے کے ساتھ جمع ہو سکتے ہوں) یا غیر قار (یعنی ان کے اجزا باہم
جمع نہ ہو سکتے ہوں جیسے زمانہ حرکت) ان کے متعلق بھی ارباب تحقیق نے یہی
ثابت کیا ہے، یعنی غیر متناہی ہونا ان کا ناممکن ہے، ماسوا اسکے ابعاد اور مقداری
امور میں ایک بات وجود کے ضعیف اور کمزور ہونے کی یہ بھی ہے کہ خود ان کی
ذات بذات خود پائی نہیں جا سکتی، اور ان کے اجزاء اکھٹے ہونے اور
باہم ایک کا دوسرے کے سامنے حاضر ہونے کی وحدت سے بھی محروم ہیں،
بلکہ ان کا ہر جز اپنی مقداری ہویت، اور اتصالی کمیت کے اعتبار سے
دوسرے جزء کے سامنے سے غائب رہتا ہے، بہر حال فیض و کرم کے سرچشمے
سے دور ہونے کی وجہ سے وجود کے اس مرتبے کے لیے جو لوازم پیدا ہو گئے ہیں،
ان میں سے ایک بات یہ بھی ہے کہ ان کے مقداری اتصالی اجزا باہم

ایک دوسرے سے بکھرے ہوئے ہیں، اور ایک حد میں اکھٹے نہیں ہو سکتے گویا وجود کی انتہائی ضعف اور کمزوری کی وجہ سے اس اتصالی ہویت کے اجزا بعض اجزا سے بھاگتے ہیں، اور ہر ایک ہر ایک کے سامنے سے غائب ہے، یہی وجہ ہے کہ ان کے ساتھ تعلق پیدا کرنا عاقل ہونے اور معقول ہونے دونوں سے محروم ہوتا ہے، ان کے عالم جہل اور غفلت، موت، اور شر، کے عالم ہوتے ہیں، کیونکہ علم تو نام ہے "شئے کا شئے کے سامنے حاضر ہونے کا" اور جس کے سامنے کسی شئے کا حضور ہی نہیں ہے، اس شئے کا اس کو علم بھی نہیں ہو سکتا، الغرض وجود جتنا کمزور اور ضعیف ہوگا، اسی نسبت سے علم بھی کم ہوگا، اور وہ چیزیں بھی کم ہوں گی جو علم پر مرتب ہوتی ہیں، اور جہل زیادہ ہوگا، اور وہ امور جو جہالت کے لوازم میں ہیں، پس مقداری امور، اور کمیاتی اشیا کے عالم ہونے کی کیفیت وجود کی حالت اور اس کے ضعف و قوت کی تابع ہے، پھر مقداری اور اتصالی امور میں وجود کے حساب سے ضعیف ترین چیز وہ امور ہیں جو غیر قار ہوتے ہیں، مثلاً زمانہ اور حرکت، کہ آن واحد میں زمانے کے اجزا اکھٹے ہو کر نہیں پائے جا سکتے، اور جس طرح زمانے کی آن واحد میں ان کے اجزا کے باہمی اجتماع کی گنجائش نہیں، اسی طرح ان میں جو امور قار ہیں، ان میں مکان کی کسی ایک حد میں ان کے اجزا کا اجتماع نہیں ہو سکتا، یہ بات درمیان میں بطور جملۂ معترضہ کے آگئی، ورنہ اس کے بیان و تحقیق کا یہ مقام نہ تھا، شاید ہم کسی مستقل بحث کے ذریعے سے آیندہ اس کی پوری تفصیل کریں گے، اور اس وقت بحث کے تمام زاویوں کے سامنے لانے کی کوشش کروں گا، انشاء اللہ العزیز

یہاں اس بحث سے غرض فقط یہ بات یاد دلانی تھی کہ وجود بحیثیت وجود ہونے کے مطلقاً موثر اور معشوق ہے، جیسا کہ ابھی یہ گزر ہی چکا، تو وجود چونکہ حقیقی خیر اور واقعی نیکی و خوبی ہے اس کا یہ لازمی نتیجہ ہے کہ جو چیز بھی اس کے روبرو آجاتی ہے، اسے وہ محفوظ کر دیتا ہے، اور محبت و عشق کے ساتھ اسے وہ روک لیتا ہے، اور اگر وہ چیز کھو جاتی ہے تو پھر اس کو ذوق و شوق کے ساتھ تلاش کرتا ہے۔

چوتھا قاعدہ یہ ہے، کہ ایسا کمال جو ایک حیثیت سے حاصل ہو، اور دوسری حیثیت سے وہی کمال غیر حاصل ہو، اسی کمال کے طلب کا نام شوق ہے، کیونکہ ایسی چیز جو ہر لحاظ سے غیر حاصل ہو، نہ کوئی اس کا مشتاق ہو سکتا ہے اور نہ اس کی تلاش میں سرگرداں ہو سکتا ہے، اس لیے کہ جو چیز کسی کے لیے معدوم محض ہو اس کا اشتیاق بھی محال ہے اور جو چیز مجہول مطلق ہو گی، اس کی جستجو و تلاش بھی ناممکن ہے، اور اسی طرح حاصل شدہ چیز کا بھی نہ کوئی مشتاق ہو سکتا ہے، اور نہ اس کو طلب کر سکتا ہے، کہ جو چیز حاصل ہے، اس کا حاصل کرنا یعنی تحصیل حاصل محال ہے، اور واجب چونکہ وجودی فضیلت کے رو سے انتہائی مقام کا مستحق ہے اور اس کی ذات اس کا وجود ہر قسم کی کوتاہی و نقص سے پاک ہے اور کاستگی و قصور سے مقدس ہے، اس لیے یہ محال ہے کہ کسی شے کا اس میں اشتیاق ہو، اور اس میں کسی امر کی طلب پیدا ہو یا اپنی تکمیل کے لیے اس کو حرکت کی ضرورت ہو، بلکہ اپنے تام الوجود اور کمال کے انتہائی منزل پر ہونے کی وجہ سے وہی اس کا مستحق ہے، کہ اس کے سوا جو کچھ بھی ہے، سب اسی کے مشتاق، اور سب اسی کے عاشق ہوں، اسی طرح عقول فعالہ جو اپنے کمالات کے ساتھ مفطور و مخلوق ہوئے ہیں، اور ان کا مرتبہ جن فضائل کا مستحق ہے، ان کے حصول پر وہ مجبور رہیں وہی جو اپنے قیوم کے سامنے ہمیشہ دست بستہ کھڑے ہو کر اس آفریدگار کے جمال کے مشاہدے میں غرق ہوتے ہیں اور اپنے اپنے حوصلے کے مطابق خیر، وجود، فیض و کرم کے سرچشمے سے ہمیشہ سیراب ہوتے رہتے ہیں، ان عقول سے تحتانی عالم پر خیر و برکات کے فیض کا جو سلسلہ جاری رہتا ہے، ان سے بھی ان عقول کی فضیلت و بزرگی میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا بلکہ ان کی حیثیت تو انعامات و اکرامات کی ہے، جو ان سے تحتانی عالم کی چیزوں کو ملتے رہتے ہیں، اور کرم وجود کی پھوہاریں ہیں، جو عالم بالا سے عالم ادنیٰ کے رہنے والوں پر برستی رہتی ہیں، جن کی طرف انھیں التفات بھی نہیں ہوتا اور نہ اس سے ان کی غرض کائنات کی تعمیر و اصلاح ہوتی ہے اور جب ان کا بھی یہی حال ہے، تو ظاہر ہے کہ یہ بھی اپنے تحتانی درجوں کے موجودات کے مشتاق نہیں ہو سکتے، بلکہ خود اپنی ذاتوں

کی جانب بھی انھیں التفات نہیں ہوتا، کیونکہ وہ ازل کے جمال وحسن میں مستغرق اور حقیقی وجود کے مشاہدے میں ڈوبے ہوئے ہوتے ہیں، اسی طرح مبدا اعلیٰ کے ساتھ متصل ہونے اور اس کی ذات میں دوام انہماک کی وجہ سے ان میں اپنے سے بلند رتبے کی ہستی کا بھی اشتیاق نہیں پایا جاتا، (کیونکہ شوق و اشتیاق تو اسی کا ہوگا جو کسی نہ کسی وجہ سے مشتاق کی نگاہوں سے اوجھل ہو) البتہ جس وقت ان عقول کو ذہنی تحلیل کے ذریعے سے اس طور پر اعتبار کیا جائے کہ اس وقت یہ اپنے اس وجود سے مجرد ہیں جو حق تعالیٰ کی ایجابی کارفرمائی کی وجہ سے وجوب حاصل کر چکا ہے، تو ایسی صورت میں جب ان کی اپنی خود ماہیتوں کو پیش نظر رکھا جائے تو ان کی امکانی ماہیت یہ بسبب اپنی ذاتی ظلمت اور تاریکی خفا دپوشیدگی کے ایک خاص قسم کے اشتیاق سے متصف ہو سکتی ہیں یعنی عقول فعالہ بھی وجود اعلیٰ کے مشتاق ہو سکتے ہیں، کیونکہ ان کے وجود کا ذاتی قصور، اور ان کی ہویتوں کے جوہری نقصان، ان کو اس سے باز رکھتے ہیں، کہ اپنے مرتبے سے زیادہ وجودی آثار کے مشاہدے کو یہ برداشت کر سکیں ان کے ادراک کے خانۂ بصیرت میں اس کی گنجائش نہیں ہوتی، کہ اپنے مرتبے وجودی روشنی سے زیادہ روشنی کا یہ تحمل کر سکیں، جو حقیقی وجود، اور احدی نور کے سرچشمے سے ابلتی رہتی ہے، بہرحال ان میں یہ اشتیاق اسی ظلمت اور کدورت کی وجہ سے پیدا ہو سکتا ہے، جو ان کی اپنی ماہیت کے لوازم میں سے ہے، مگر یہ بات ان میں صرف ایک عقلی تحلیل کی بنیاد پر پائی جا سکتی ہے، ورنہ اوّل تعالیٰ کے نور کی چمک جو ان کے قدوسی نوری، وجودی ذاتوں پر ہوتی ہے، اس کے بعد ان کی یہ ساری تاریکیاں، اور ذاتی ظلمتیں زائل ہو جاتی ہیں، اشتیاق کے متعلق یہ تو وجود کے ان دو مرتبوں کا حال ہے، یعنی وجود واجب، اور عقول فعالہ کا حال اشتیاق کے مسئلے میں یہی ہے، جس کا ذکر کیا گیا باقی ان کے سوا وجود کے اور جتنے مراتب واقسام ہیں، خواہ وہ فلکی نفوس ہوں، یا سماوی صورتیں ہوں یا عنصری نوعی طبائع ہوں، یا استعدادی جواہر ہوں، یا جسمانی ہیولیٰ ہو، ان سب میں کمال اور تام ہونے کا شوق اور اس کی قوت پائی جاتی ہے، جیسا کہ عنقریب تم پر ہیولیٰ کی بحث میں واضح ہوگا

انشاء اللہ تعالیٰ۔

تمام متحرک چیزوں کے متعلق غایات کی بحث میں یہ بات بھی جانی جا چکی ہے، کہ ان میں سے ہر ایک میں ایک قسم کا شوق ہوتا ہے، اس بحث کو پھر دہرا لینا چاہیے، تاکہ یہ واضح ہو جائے کہ اس قلزم ذخار سے سیرابی وفیض پذیری کا شوق سب میں پایا جاتا، بلکہ ہر ایک میں اس آفریدگار قدیم کی بندگی و عبودیت کا اعتراف پایا جاتا ہے،

بہرکیف، جب یہ قواعد اور اصول بیان ہو چکے، اور جتنے دعادی تھے، جن میں بعض بدیہی ہیں اور بعض گزشتہ مقدمات پر مبنی ہیں، جب یہ سب ذہن نشین ہو چکے، تو اب ہم کہتے ہیں، کہ ہیولی اولی میں شوق کو ثابت کرنے کا طریقہ یہ ہے، کہ اس ہیولی کے متعلق یہ طے شدہ ہے اور شیخ رئیس نیز دوسروں نے بھی اس کا اقرار کیا ہے، کہ اس میں بھی وجود کی ایک جھلک اور بود کی ایک نمود ضرور ہے، اور اپنے مقام پر ہم اس پر دلیل بھی قائم کریں گے، اگرچہ یہ صحیح ہے کہ ہیولی میں وجود کا یہ مرتبہ نہایت ہی کمزور درجے کا ہے، کیونکہ ہیولی دراصل اشیاء کے وجود کی صلاحیت و استعداد، اور قوت کا نام ہے، اسی قوت وصلاحیت پر اشیاء کا فیضان ہوتا ہے، اور اس قوت کے ساتھ اشیاء کے ایجاد کی نوعیت وہی ہوتی ہے، جو مادے کی صورت کے ساتھ اور جنس کی فصل کے ساتھ ہوتی ہے، بہرحال جب ہیولی کو وجود کا کچھ نہ کچھ حصہ ضرور ملا ہے، اور گزشتہ مقدمات میں پہلے مقدمے کا یہ اقتضا تھا، کہ وجود اپنی اصل حقیقت کے رو سے واحد ہے، اور علم وارادہ قدرت وغیرہ کمالات جو وجود کے لوازم میں سے ہیں ان کے ساتھ وہ متحد ہوتا ہے، خواہ یہ وجود کہیں بھی پایا جائے اور جس طرح بھی پایا جائے، پس اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ کمال کے شعور اور احساس کی کچھ نہ کچھ جھلک ہیولی میں پائی جاتی ہے، یعنی اسی درجہ کا کمزور شعور اور احساس جس درجے کا کمزور وضعیف اس کا وجود ہوتا ہے، اور دوسرے مقدمے کی بنیاد پر یہ ماننا پڑے گا، کہ ہیولی کا یہ وجود اس کی ذات کا عین ہے، یعنی اس کا وجود بجنسہ اس کی ہویت ہے

پس وجود ناقص کے شعور کی وجہ سے ماننا پڑے گا کہ ہیولی اس وجود مطلق کامل

کا طالب ہے، جس کے متعلق تیسرے مقدمے میں یہ بتایا گیا تھا کہ وہی وجود مطلق سب کا مطلوب ہے، اور سب کی ذات میں وہی موثر ہے اور چوتھے مقدمے میں یہ ثابت کیا گیا تھا، کہ ہر وہ چیز جس میں کمالات کا کچھ حصہ پایا جائے لیکن کمال و تمام سے وہ محروم ہو، تو ضرور ہے، کہ کمالات کے ناحاصل شدہ حصے کا اشتیاق اس میں پایا جائے، اس میں نایافتہ کا ایسا شوق ہوگا، جو اسی درجے کا ہوگا، جس درجے سے وہ محروم ہے، وہ اس کی تکمیل کے لیے سرگرداں ہوگی، تا کہ کمال کے جس حصے سے وہ خالی ہے، اس تک اس کی رسائی ہو جائے ظاہر ہے، کہ اس بنیاد پر یقیناً ہیولیٰ میں بھی ان طبعی صورتوں کا انتہائی شوق، اور غایت درجے کا اشتیاق ہوگا جو اس کو طبعی انواع میں سے کسی خاص نوع کی شکل عطا کر کے کمال اور تمام کے درجے تک پہنچا دیں، میں اس کا مدعی نہیں ہوں کہ جس قسم کے کمالات کا ہیولی میں اشتیاق ہوتا ہے، اسی اشتیاق کے مطابق اس میں شعور بھی ہوتا ہے، آخر یہ کیسے کہا جا سکتا ہے، جبکہ یہ معلوم ہے کہ ہیولی میں نہایت ادنی درجے کا ضعیف شعور اپنے اس وجود کا پایا جاتا ہے جو اس کو وجود کی اصل طبعیت سے ملا ہے، یعنی جو بجنسہٖ خیر اور سعادت کا سرچشمہ ہے، بلکہ میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ ہیولی میں تمام کمالی صورتوں کے ذریعے سے مکمل ہونے کی صلاحیت اور قابلیت پائی جاتی ہے؛ اگرچہ اس کی یہ تکمیل کے لیے غیر متناہی زمانہ درکار ہے کیونکہ ساری صورتوں کا ایک زمانے میں جمع ہونا ظاہر ہے کہ محال ہے، نیز میرا مقصد یہ بھی ہے کہ کمالات چونکہ وجودی امور ہوتے ہیں، اس لیے ان کا تعلق بھی اسی اصل حقیقت سے ہوگا، جس سے ایک نہایت ہی قلیل حصہ ہیولی ہیولیٰ کو ملا ہے، اور یہ قلیل حصہ کیا ہے؟ ان ہی صوری خوبیوں کی صلاحیت اور ان کے حصول کی استعداد و قابلیت ہے، اور یہ قاعدہ ہے کہ کسی ایسے کمالی امر سے محرومی جس کا حصول شے کے لیے ممکن ہو، اس شے میں کسی نہ کسی قسم کا شعور اسی کمالی امر کے متعلق ضرور پیدا کر دیتا ہے، خواہ یہ شعور جس درجہ بھی کمزور ہو، پھر شعور ہی اس امر کمالی کے شوق کو بھی برانگیختہ کرتا ہے، اور یہ کہ جس طرح شوق کی شدت و زیادتی شعور کی شدت و زیادتی پر مبنی ہے اسی طرح شعور کی شدت و زیادتی

میرے نزدیک اس پر بھی مبنی ہے کہ شے جس کی مشتاق ہو، اس میں وجود اور کمال کی شدت و زیادتی کا کیا حال ہے اس میں اگر وجود اور کمال کی شدت و زیادتی ہوگی، تو شوق بھی اسی حساب سے شدید و زیادہ ہوگا اور وجود و کمال میں جتنا ضعف اور نقص ہوگا، اسی حد تک شوق بھی ضعیف اور ناقص ہوگا اور ہیولی والا شوق ــــــ پہلے قانون کی بنیاد پر اگرچہ قوی نہیں ہو سکتا کیونکہ ہیولی کا شعور در اصل اشیاء کے شعور کی صلاحیت و قوت کی تعبیر ہے، یعنی ہیولی میں شعور بالفعل نہیں پایا جاتا بلکہ شعور کی قابلیت و صلاحیت اس میں ہوتی ہے، اس لیے کہ ہیولی کا وجود بھی تو صرف صوری اشیاء کے وجود کی قوت و استعداد کا نام ہے، مگر دوسرے قانون کا اقتضاء تو یہ ہے کہ ہیولی میں شوق کا انتہائی مرتبہ پایا جائے، کیونکہ یہ شوق تو اس پر مبنی ہے، کہ ہیولی میں ان غیر متناہی صورتوں، اور لامحدود خیرات وخوبیوں کی صلاحیت و قوت پائی جاتی ہے، جو ایک لحاظ سے ہیولی کے وجود کے انتہائی نصب العین و غایات ہیں، اور اس کی کوتاہیوں، ونقائص کی تکمیل کرنے والی ہیں، یہ تھی اس دعوے کے دلیل کی تقریر، ایک اور چیز جس سے اس استدلال کی تائید ہوتی ہے، وہ بات ہے جو میرا ہیولی کے متعلق خیال ہے، یعنی اپنے امکانی قصور اور کوتاہی کی وجہ سے ہیولی جب، ان جواہر مجردہ خصوصاً نفسانی وطبعی جواہر میں حاصل ہوتا ہے جو بسائط کے سلسلے میں واقع ہوتے ہیں، تو گویا در اصل ہیولی ان چیزوں کی انفعالی قوت کا نام ہے، یعنی اپنے ثانوی کمالات کے حصول کے لیے اور اپنی کوتاہیوں اور نقائص کے ازالے کے لیے اصل سرچشمہ جس سے ان کی ابتدا ہوئی ہے، اس کی طرف واپسی کے لیے ان کی حرکت اور توجہ کی جو جہت ہے، ہیولی کا شمار بھی ان ہی انفعالی قوی میں ہے، گویا کمالات کے اشتیاق کی ایک جہت یہ بھی ہے، ایسی صورت میں اگرچہ مشتاق ہیولی نہیں بلکہ وہ چیزیں ہوتی ہیں جو ہیولی کی غیر ہیں، لیکن اسی کے ساتھ ان کا یہ اشتیاق بالذات بھی نہیں بلکہ اسی لگاؤ اور تعلق کی بنیاد پر ہے جو ہیولی سے انھیں حاصل ہے، باقی شیخ رئیس نے ہیولی کے اس شوق کی نفی میں جو باتیں بیان کی ہیں

ہم ان پر سلسلہ وار تنقید کرتے ہیں'

شیخ کا یہ دعویٰ کہ نفسانی شوق کے متعلق تو کوئی شک ہی نہیں کر سکتا کہ ہیولیٰ میں اس کا ہونا ناممکن ہے' میں کہتا ہوں کہ مطلقاً یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے' اس لیے کہ صورتوں سے مجرد اور جدا فرض کرنے کی شکل میں ہیولیٰ اگرچہ اس عقلی اعتبار اور ذہنی تحلیل کے بعد ایک عدمی اور منفی شئے قرار پاتا ہے' اسی طرح اگر ہیولیٰ کو اطلاقی نقطۂ نظر سے پیش نظر رکھا جائے' یعنی صورت کے ساتھ تعلق وعدم تعلق دونوں حیثیتوں سے قطع نظر کرکے ہیولیٰ کو اطلاقی جہت سے تصور کیا جائے تو اس وقت اس کی حیثیت ایک ایسی مبہم ماہیت کی ہو جاتی ہے' جس میں انتہا درجے کا ابہام واطلاق ہو' لیکن با ایں ہمہ ابہام اس وقت وہ اس قابل ہوتا ہے کہ تحصل ویافت اور تعین وتقرر کو قبول کرے' یعنی جن حیوانی اور نباتی صورتوں سے جس قسم کا تحصل وتعین اس کو حاصل ہوتا ہے' ان کے حصول کی اس میں اس وقت صلاحیت ہوتی ہے' کیونکہ ان صورتوں کا کام ہی یہ ہے کہ ہیولیٰ کے وجود کی تقویم کو حاصل کریں' اور اس کی نوعیت کو متقرر کر دیں' اور جب صورت حال یہ ہوگی' تو اس وقت ہیولیٰ میں حیوانی نفسانیت کے تحصلات کے اعتبار سے ایسے نفسانی اشتیاقات ان کمالات کی جانب ہوں گے جو نفوس کے مناسب ہیں' خواہ یہ نفوس فلکی ہوں یا عنصری مجرد ہوں' یا منطبع اسی طرح نباتی نفسانیت کے تحصلات کے رو سے اس میں ایسے نباتی اشتیاقات ان کمالات کی جانب ہوں گے' جو نباتات کے مناسب ہیں' مثلاً غذا حاصل کرنے وتوالد وتناسل کی قوتیں اور کمالات اور طبعی تحصلات کے رو سے اس میں طبعی اشتیاقات ہوں گے' یعنی شکلوں اور ہیئتوں کی حفاظت' حیز اور مکانات میں قرار گیر ہونا' وغیرہ ایسے کمالات جو طبعی اجسام مرکب وبسیط کے مناسب ہوں۔

شیخ کا دوسرا قول جس کی ابتداء انھوں نے اس سے کی ہے کہ باقی تسخیری شوق الخ تو یہ بھی صحیح نہیں ہے' جبکہ میں نے اس مقدمے کو ثابت کر دیا جس کا شیخ نے انکار کیا تھا'

شیخ کا یہ بیان کہ ہیولیٰ اگر صورتوں کا مشتاق اس وقت ہو سکتا تھا جب تمام صورتوں سے وہ خالی ہوتا ہم اس کے متعلق کہتے ہیں، کہ میرے مذکورۂ بالا بیانات سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ ہیولیٰ میں بھی اشیاء کی صلاحیت و استعداد کے حساب سے چیزوں کی طرف اشتیاق پایا جاتا ہے، باقی ظاہر ہے کہ اس کا تو کوئی بھی مدعی نہیں ہے کہ ہیولیٰ میں تمام صورتوں کا اشتیاق ہر زمانے میں ہر اعتبار سے پایا جاتا ہے، اگر یہ دعویٰ ہوتا تو اس وقت بلا شبہہ یہ اعتراض ہو سکتا تھا کہ شوق و اشتیاق تو ان ہی چیزوں کا ہو سکتا ہے جن کا حصول ممکن ہو، لیکن ابھی ان کا حصول نہ ہوا ہو، بلکہ دعویٰ صرف اس قدر ہے کہ خود اپنی ذات کی حیثیت ہیولیٰ میں مطلق صورت کا اشتیاق اس لیے پایا جاتا ہے، کہ اپنی ذات کے اعتبار سے ہیولیٰ صورت سے خالی ہوتا ہے، اور جب ہیولیٰ کسی صورت کے ذریعے سے تحصل پذیر ہو جاتا ہے تو اس صورت کی وجہ سے جو خارجی تحصل اس کو حاصل ہو جاتا ہے، اور یہ صورت اس کو کسی نوعی کمال کا لباس عطا کر کے اس اعتبار سے مکمل کر دیتی ہے تو ظاہر ہے، کہ اس صورت کے نقطۂ نظر سے ہیولیٰ تسلی یافتہ ہو جاتا ہے اور اس میں بے نیازی پیدا ہو جاتی ہے، اس صورت کا شوق اس میں باقی نہیں رہتا، بلکہ اس صورت سے تحصل پذیر ہو جانے، اور تنوع گیر ہو جانے کے بعد ہیولیٰ میں ان کمالات کا اشتیاق پیدا ہو جاتا ہے، جو حاصل شدہ کمالات کے سوا ہیں، اور دوسرے درجے پہ ترقی پانے کے بعد اس کو حاصل ہو سکتے ہیں، کیونکہ ہیولیٰ کو جو صورت حاصل ہو جاتی ہے وہ تمام صورتوں کی حاجت اور طلب سے تو بے نیاز نہیں کر دیتی بلکہ صرف اپنی ذات کی حد تک ہیولیٰ کی ضرورت کو پورا کرتی ہے جس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ اس خاص صورت کے حصول کے بعد بھی باقی صورتوں کی خواہش اور ان کا اشتیاق ہیولیٰ میں پھر بھی باقی ہی رہتا ہے، اس کی مثال ٹھیک اس عورت کی ہے، جو کسی ایک مرد کی ہم بستری سے سیر نہیں ہوتی، بلکہ اس میں مسلسل ایک کے بعد دوسرے مرد کی سوزش اور تڑپ پیدا ہوتی چلی جاتی ہے جب تک یہ عورت اپنی ان خصوصیات کے ساتھ باقی رہتی

ہے، صورتوں کے ساتھ ہمکنار ہونے اور ان کے وارد ہونے سے کمالات میں ترقی کرنے میں ہیولیٰ کی بجنسہ حالت صورت کے ساتھ ہے۔ ہیولیٰ کو جو صورت بھی حاصل ہو جاتی ہے، اس کے بعد بھی کسی نہ کسی قسم کی کوتاہی اور قصور، برائی اور شر ان غیر محدود کمالات اور لامتناہی خیرات کی نسبت سے باقی رہتا ہے، جو ابھی قوت و استعداد کے درجے سے نکل کر فعلیت کے میدان میں نہیں آئے ہیں کیونکہ جس قدر بھی بالفعل ہو جائیں گے، وہ متناہی اور محدود ہوں گے (اور کمالات وخیرات کا سلسلہ تو لامحدود وغیر متناہی ہے) اضافی کمالات اور نسبی خیرات کے حصول سے یوں ہی ہیولیٰ صلاحیت اور استعداد میں ترقی کرتا جاتا ہے، اور اسی نسبت سے اشتیاق وشوق میں وہ ترقی کرتا جاتا ہے جس وقت جو اس کے مناسب حال ہو، تا اینکہ نفسی کمال کے مراتب، اور عقلی محاسن وجمال کی منزلوں تک پہنچ کر کمال اتم اور خیر کے انتہائی نقطے تک پہنچ جاتا ہے، جہاں صورت ہی رہ جاتی ہے جس میں مادے کی آمیزش نہیں ہوتی اور فعلیت ہوتی ہے، جس میں قوت واستعداد کا شائبہ باقی نہیں رہتا خیر ہوتا ہے، بغیر کسی شر کے اور وجود ہوتا ہے بغیر عدم کے، اس وقت اس کی حرکت بند ہو جاتی ہے اور اضطرابات میں سکون اور شورشوں میں اطمینان پیدا ہو جاتا ہے، اب جا کر اشتیاقوں کا سلسلہ ختم ہو جاتا ہے، اور خیرات وخوبیاں تام ومکمل ہو جاتی ہیں اور شیخ کا یہ قول "حاصل شدہ صورتوں کے اعتبار سے ہیولیٰ میں اکتاہٹ کا پیدا ہونا یہ اس کے مناسب نہیں ہے" میں کہتا ہوں کہ جیسا کہ اوپر مذکور ہوا، اس سلسلے میں ہم پہلی شق کو اختیار کرتے ہیں، یعنی "تمام صورتوں سے خالی ہونے کی وجہ سے ہیولیٰ میں شوق کا پیدا ہونا" شوق کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے اگر خالی ہونے سے مراد یہ ہو کہ خود اپنی ذات کے رو سے ہیولی صورتوں سے خالی ہوتا ہے، اور اس صورت سے خالی ہونے کی وجہ سے یہ شوق پیدا ہو سکتا ہے جس سے ہیولیٰ اس وقت خالی ہے اور اس کا حصول اس کے لیے ممکن ہے، الغرض شق اول کے دونوں پہلوؤں پر دعویٰ ثابت ہوتا ہے،

اور شیخ کا یہ قول کہ "اسی کے ساتھ آخر یہ کس طرح جائز ہو سکتا ہے کہ ہیولیٰ صورتوں کی طرف حرکت کرے طاری ہونے صورت تو ہیولیٰ پر الخ شیخ کے اس قول کے متعلق میں یہ کہتا ہوں کہ صورتوں کی طرف حرکت کرنے اور اس کے طلب کرنے کے مختلف پہلو ہیں جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے، اور یہ حرکت کسی خاص طرز اور کسی خاص جہت کی پابند نہیں ہے، یعنی ہیولیٰ خود اپنی ذات کے اعتبار سے صورت کی جانب حرکت کرتی ہے، صورت سے مراد کوئی سی بھی صورت ہوئی ہے، بہر حال جب وہ صورت پائی جاتی ہے ہیولیٰ بھی پایا جاتا ہے، اور ایسی صورت میں چاہئیے تو یہ تھا کہ اس کو بقاء اور دوام حاصل ہو جائے، لیکن جس کا حال وہ ہو، جو ہیولیٰ کا ہے، یعنی سب کا مادہ ہو، اس کی شان کا اقتضاء یہ ہوتا ہے، کہ اس میں یہ صورت بھی پائی جائے، اور اس صورت کی ضد بھی، اور اسی وجہ سے دونوں صورتوں کا اس میں حق پیدا ہو جاتا ہے، یعنی جو صورت حاصل ہو جاتی ہے، اس کا حق تو یہ ہوتا ہے کہ ہیولیٰ بس اسی کے ساتھ قائم رہے، اور خود ہیولیٰ کی اپنی ذات کا یہ حق ہوتا ہے کہ اس میں اس صورت کی ضد پائی جائے، اور جب یہ ممکن نہ تھا کہ وقت واحد میں یہ دونوں حق ادا ہوں، اس لیے دونوں حقوق کی ادائیگی کے لیے ناگزیر ہوا کہ واجب تعالیٰ جو ہر ایک صاحب حق تک اس کا حق پہنچاتا ہے، اور ہر ایک میں جس چیز کی صلاحیت ہوتی ہے، وہ عطا فرماتا ہے، وہی دادار فیاض ایک کے حق کی تکمیل ایک وقت میں کرتا ہے، اور دوسرے کی دوسرے وقت میں، اسی کا یہ نتیجہ ہے کہ ایک مدت تک اس صورت کا وجود محفوظ رہتا ہے پھر بگڑ جاتا ہے، اس کے بعد پھر اس کی ضد پائی جاتی ہے اور ایک مدت تک وہ باقی رہتی ہے، کیونکہ ایک کے وجود اور بقاء کو دوسرے کے وجود اور بقاء پر کوئی فضیلت اور اولویت حاصل نہ تھی، خلاصہ یہ ہے کہ دونوں متضاد صورتوں کے متعلق بغیر کسی خصوصیت کے مادے میں اشتیاق بطور مشترک کے پایا جاتا ہے، اس اشتیاق میں کسی صورت کو دوسری صورت پر کوئی ترجیح حاصل نہیں ہوتی، پھر

جب وقت واحد میں ہیولیٰ کے اندر دونوں صورتوں کا حصول ناممکن تھا، اس لیے ضرور ہوا کہ ہیولیٰ کے ساتھ ایک وقت میں یہ متصل ہو، اور دوسرے وقت میں اس کو دوسری صورت دی جائے، الغرض ایک کے بعد دوسری صورت اس طرح ہیولیٰ پر وارد ہوتی ہے، اس لیے کہ دونوں میں سے ایک کے پائے جانے کے وقت دوسرے کے مادّے میں ایک حق پیدا ہو جاتا ہے، یعنی اس کے پائے جانے کے وقت مادّے میں اس کا حق پیدا ہوتا اور اسی طرح برعکس اس کے دوسرے کے پائے جانے کے وقت پہلے کا حق اس میں ہوتا ہے، پس یہ انصاف کا تقاضا ہے، کہ اس کا مادہ اس صورت کے لیے پایا جائے، اور اس صورت کے لیے اس کا مادہ پایا جائے، یہ تو ہیولیٰ کے اشتیاق کی وہ صورت ہے جب اس کو خود اس کی اپنی ذات کے اعتبار سے پیش نظر رکھا جائے اور یہ فرض کیا جائے کہ وہ صورۃً ما (یعنی کسی غیر معین سے خواہ وہ کوئی ہو) خالی ہو، مگر نوعی تحصل کے بعد پھر ہیولیٰ میں شوق کے تحقق کی کیا صورت ہوگی، تو اس کا جواب یہ ہے کہ جو صورت حاصل نہیں ہے، اس کے کمالات کے حصول کا اشتیاق اس صورت کے ساتھ بھی ہوتا ہے، جو اس وقت ہیولیٰ میں موجود ہے اور اس صورت کے ذریعے سے وہ کمالات میسر نہیں آسکتے، اور ہیولیٰ کے اشتیاقات کا یہ حال اس وقت تک باقی رہتا ہے جب تک کہ اس میں وہ آخری صورت اور آخری کمال حاصل نہ ہو جائے، جس سے زیادہ کامل اور اتم کمال ممکن نہ ہو،

فائدہ

ایک بات یہاں قابل ذکر یہ ہے، کہ ایسے ممکنات جن کی ذاتیں ناقص ہوتی ہیں، اور ان میں ذاتی کوتاہیاں کمتر درجے کے وجودوں کی وجہ سے پائی جاتی ہیں، یعنی کمال اتم، اور مکمل ترین خیر کے اعتبار سے ان میں قصور و نقص رہتا ہے، اس قسم کی ممکن ہستیوں میں اشتیاقوں کا جو سلسلہ پایا جاتا ہے، ان کی دو قسمیں ہیں، ان اشتیاقات کے ایک سلسلے کا نام عرضی اشتیاقات، اور دوسرے کا نام طولی ہے، میں نے جو یہ کہا تھا کہ ایک صورت کے بعد ہیولیٰ میں دوسری صورت کا اشتیاق مسلسل پیدا ہوتا چلا جاتا ہے، یعنی ایک شوق کے بعد دوسرا شوق زمانی بعدیت کے

طور پر پیدا ہوتا چلا جاتا ہے، اسی کا نام عرضی اشتیاقات ہے، جو ان متضاد صورتوں کے درمیان پیدا ہوتا رہتا ہے، جن کا ہیولی پر ورود یکے بعد دیگرے بطور تعاقب کے ہوتا ہے، اور یہ بات ان ہی شخصی عنصری صورتوں میں پائی جاتی ہے جو باہم ایک دوسرے کے بعد بگڑتی بنتی رہتی ہیں، اور بعد کو جو میں نے ان صورتوں کا ذکر کیا جن میں کمالات کے اعتبار سے ترتیب ہے اور جو مسلسل خیر و کمال کی جانب ترقی کرتی چلی جاتی ہیں جن میں ہر پچھلی صورت پہلی صورت کی غایت اور نصب العین قرار پاتی تھی، ہیولی میں ان مرتب صورتوں کے اشتیاق کا جو سلسلہ پایا جاتا ہے، اسی کا نام طولی اشتیاق ہے، اور اشتیاق کا یہ سلسلہ جن صورتوں میں پایا جاتا ہے، ان میں بجائے تخالف و تضاد کے مناسبت ہوتی ہے، بلکہ ایک صورت کے ملنے سے دوسری کی تکمیل ہوئی ہے، یعنی ایک کے بعد جو دوسری صورت آتی ہے، وہ پہلی صورت کی تکمیل کرتی ہے، اور یہ سلسلہ دراصل علل و معلولات سبب و مسببات کا سلسلہ ہوتا ہے، کیونکہ ان میں ایک دوسرے کی علت ہوتی ہے، جس طرح دوسری پہلی کی علت غائی ہوتی ہے، بخلاف پہلے سلسلے کے جن میں باہم ایک دوسرے کی مُعِدّ اور صلاحیت پیدا کرنے والی اس طرح ہوتی ہے کہ باہم ان کا اجتماع نہیں ہوسکتا، اور ایک کے جانے کے بعد دوسری صورت وارد ہوتی ہے، اس میں یہ ہوسکتا ہے، کہ یہ سلسلہ اتنا دراز ہوتا چلا جائے کہ کسی نقطے پر اس کا اختتام نہ ہو اور اس وجہ سے ان صورتوں میں جو غایت اور مقصد ہے، اس کے لیے بھی کوئی نہ کوئی غایت ہے، اور اس غایت و مقصد کے لیے بھی غایت ہے، اسی طرح ہر غایت کے لیے چونکہ غایت نکلتی چلی آتی ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہاں کوئی ذاتی غایت اور ذاتی اشتیاق نہ ہو کیونکہ "غایت" کی بحث میں ہم اس اشکال کو حل کرچکے ہیں، بہرحال میری اس تقریر سے یہ ثابت ہوگیا، کہ قدیم الٰہی حکماء سے جو یہ روایت نقل کی جاتی ہے کہ ہیولی میں وہ ان طبعی صورتوں کے اشتیاق کو مانتے تھے جو باہم اضافی اور نسبی خیر و کمال کی نسبت رکھتی ہیں اور یہ کہ حقیقی خیر، اور جلال رفیع، وکمال اتم کے اشتیاق کو بھی ہیولی میں ثابت کرتے تھے بلکہ واقعہ تو یہ ہے، کہ میری تقریر سے

یہ بات ظاہر ہوتی ہے، کہ جتنے اشتیاقی امور ہیں، اور جن میں جس قسم کا بھی اشتیاق پایا جاتا ہے، ان سب کا اصلی منشا ہیولیٰ ہی ہے، اور یہ سب ہیولیٰ ہی کے صفت استعداد و قوت، صلاحیت و قابلیت کی جہت سے پیدا ہوتا ہے، آخر وجود میں اگر اس کمال کے اعتبار سے جو اس کے مناسب ہے نقص اور کوتاہی نہ ہوگی، تو تکمیل اور اتمام کا شوق ہی اس میں کیوں پیدا ہوگا شوق و اشتیاق تو اسی کا ہوتا ہے، جو مفقود ہو ورنہ موجود کا مشتاق کون ہوسکتا ہے۔ الغرض جہاں فقدان، اور نایافتگی نہ ہوگی وہاں اشتیاق بھی نہیں ہوسکتا، البتہ نایافتہ امر کے اشتیاق کے لیے ضروری ہے کہ اس کا حصول اور اس کی یافت ممکن ہو، اور جہاں یہ نہ ہوگا، وہاں بھی شوق نہیں پایا جاسکتا، اور تم کو بار بار یہ بتاتا چلا آرہا ہوں، کہ قابل تلافی و تدارک جو قصور اور کمی ہوگی اور متوقع کمالات کی نایافتگی، یہ ساری باتیں ہیولیٰ اولی کی راہوں ہی سے ہر شئے میں پیدا ہوتی ہیں، جیسا کہ میرا دعویٰ ہے، اور یہ وہ بات ہے، جس کا انکار نہ شیخ رئیس کو ہے، اور دوسرے علما ان کے قدم حکمت متعالیہ میں راسخ ہیں وہ اس کا انکار کرسکتے ہیں، جیسا کہ ثبوت ہیولیٰ کے ان براہین میں اس کا تفصیلی ذکر کیا جائے گا، جن سے ہیولیٰ کے احکام پر بھی روشنی پڑے گی، اور صورت و ہیولیٰ کے درمیان جو تلازم ہے، اس کا حال بھی معلوم ہوگا۔

اور تعجب، تو شیخ رئیس پر ہے، کہ عشق کے متعلق شیخ نے جو رسالہ تصنیف کیا ہے، اس میں نہایت وضاحت اور تفصیل سے یہ ثابت کیا ہے، کہ ہیولیٰ میں صورت کا اشتیاق پایا جاتا ہے، اور اس پر ایسی عمدہ بحث کی ہے، کہ مزید اضافے کی اس میں گنجائش نہیں، شیخ نے اپنے اس رسالے میں یہ ثابت کرکے کہ تمام موجودات مردہ ہوں یا زندہ سب میں ایک قسم کا فطری اور غریزی عشق پایا جاتا ہے، ان بسائط کے متعلق جو زندہ نہیں ہیں یہ فیصلہ کیا ہے، کہ ان سب میں اشتیاق پایا جاتا ہے، اور وہ بھی مشتاق ہیں، شیخ کے اپنے الفاظ بسائط کے متعلق یہ ہیں۔

بسیط ہویات جو حیات نہیں رکھتے یہ بھی فطری عشق کے حصہ دار

ہیں، ان کا وجود بھی اس عشق سے خالی نہیں ہو سکتا، اور یہی عشق ان کے وجود کا سبب ہے، باقی ہیولیٰ تو وہ چونکہ ہمیشہ صورتوں کے متعلق سرگرداں رہتا ہے، اس لیے اگرچہ وہ ان صورتوں کے اعتبار سے نادار ہوتا ہے، لیکن ان کا اشتیاق اس میں ہمیشہ پایا جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ جوں ہی وہ کسی صورت سے خالی ہوتا ہے، وہیں وہ کسی صورت کو پکڑ لیتا ہے، اور عدم مطلق کے ڈر سے صورتوں کی تبدیلی میں سبقت کرتا ہے کیونکہ یہ واقعہ ہے کہ تمام ہویات اور تمام ہستیاں طبعاً عدم اور نیستی سے بھاگتی ہیں، اس لیے ہیولیٰ بھی عدم مطلق اور نیستی محض سے بھاگتا ہے مجھے اس میں زیادہ غور و فکر کرنے کی حاجت نہیں، خلاصہ یہ ہے کہ ہیولیٰ کی کیفیت ٹھیک اس بھونڈی شکل کی عورت کی ہے، جو اپنے عیوب اور بد شکلی کے ظہور سے ڈرتی رہتی ہے، اسی لیے جب کبھی اس کے چہرے سے نقاب کسی وجہ سے اٹھا، وہیں اپنی آستین سے اپنے بھونڈے پن کو چھپا لیتی ہے،
بہر حال یہ ثابت ہوا کہ ہیولیٰ میں بھی فطری اور غریزی عشق پایا جاتا ہے"
اس رسالے میں شیخ کی جو عبارت تھی وہ ختم ہوئی۔

فصل

اس فصل میں صوری علت کی تفصیل بھی کی جائے گی، اور صورت وطبیعت میں جو فرق ہے اس کو بھی بیان کیا جائے گا شئے جس کی وجہ سے بالفعل موجود ہو جاتی ہے، اسی کو صورت کہتے ہیں، خواہ مطلق وجود کے اعتبار سے عنصر کا قوام بغیر اس کے بھی حاصل ہوتا ہو۔ جس کا قوام بغیر صورت کے اس طرح حاصل ہوتا ہو، اصطلاحاً اس کا نام موضوع ہے، مثلاً اسود (کالا) کے اعتبار سے جسم کو موضوع کہیں گے، یا ایسا نہ ہو، یعنی صورت کے بغیر وہ قوام پذیر نہ ہو، تو اسی کا نام مادہ ہے، موضوع کے مقابلے میں جو صورت واقع ہوتی ہے، وہ عرض ہوتی ہے، اور مادے کے مقابلے میں جو واقع ہو، وہ جوہر ہوتا ہے، اور دوسری اصطلاح کی بنیاد پر اسی کو صورت کہتے ہیں، جیسا کہ تم کو بتایا جا چکا ہے، کہ صورت مادے کی علت صوری نہیں ہوتی،

کیونکہ وہ مادے کی جزء نہیں ہوتی، بلکہ مادے کی وہ علت فاعلی ہوتی ہے، تم یہ بھی جان چکے ہو، کہ صورت کے متعدد معانی ہیں، اور ہیں نے اس پر بھی تنبہ کیا تھا کہ ان تمام معانی میں ایک بات مشترک ہے، یعنی حصول فعلیت وجود کی حیثیت ان تمام معانی میں بطور اشتراک کے پائی جاتی ہے، جس طرح قوت استعداد صلاحیت شوق حاجت، یہ عنصر کے تمام معنوں میں مشترک ہے۔

باقی صورت اور طبیعت کا باہمی فرق، تو تفصیل اس کی یہ ہے طبیعت کے لفظ کا اطلاق، مشترک طور پر تین معنوں پہ کیا جاتا ہے، جن میں عموم وخصوص کی نسبت پائی جاتی ہے "ذات" تو طبیعت کا عام معنی ہے، ذات کی تقویم کرنے والی یعنی مقوم الذات یہ پہلے معنی کے اعتبار سے خاص ہے اور اخص ترین معنی اس کے وہ ہیں، جن کی تعبیر اس طرح کی جاتی ہے کہ عارضی اور بیرونی قوت کے ذریعے سے نہیں بلکہ بغیر ان ذرائع کے متحرک کرنے اور ساکن کرنے یعنی تحریک و تسکین کا جو مبدء اول ہے، اس مقوم کو بھی طبیعت کہتے ہیں اور یہی طبیعت کا اخص ترین معنی ہے، ان اطلاقات میں تیسرے معنی پر طبیعت کا اطلاق اصطلاحی اشتراک کی بنیاد پر تینوں معنوں سے ہو سکتا ہے، اسی طرح دوسرے معنی پر صرف دو جہتوں سے یہ اطلاق صحیح ہو سکتا ہے، گویا جو امکان کے لفظ کا حال ہے، وہی حال اس کا ہے۔

اب رہا صورت کا لفظ، تو تم جان چکے ہو کہ جس جزء کی وجہ سے شے بالفعل موجود ہو جاتی ہے، اسی کو صورت کہتے ہیں بسیط چیزوں میں ذاتاً تو صورت اور طبیعت ایک ہی چیز ہوتی ہے، اور ان میں مغائرت صرف اعتباری ہوتی ہے، مثلاً پانی جو ایک بسیط عنصر ہے، اس لحاظ سے کہ پانی کے نوع کی تقویم اس سے ہوئی ہے، پانی کے صوری جزء کو صورت کہتے ہیں، اور ان آثار و احکام کے اعتبار سے جو پانی کے مناسب ہیں مثلاً ٹھنڈک تری اسی اعتبار سے اسی صورت کا نام طبیعت ہے، لیکن مرکبات کا حال اس سے کچھ مختلف ہے، کیونکہ طبیعت اپنے تیسرے اطلاق اور معنی کے اعتبار سے مرکبات میں اس کی مستحق نہیں ہے، کہ یہ کہا جائے کہ مرکبات کا بالفعل حصول طبیعت کی وجہ سے

ہوا؛ بلکہ ترکیب کے بعد ان مرکبات کی جو دوسری جدید فطرت ہوجاتی ہے اس ثانی فطرت کے اعتبار سے مبدءِ فیاض ان پر دوسری صورت فائض فرماتا ہے اس لیے ضرور ہوا کہ ان مرکبات کی ترکیبی صورتیں ان کی طبیعتوں کے مغائر ہوں اس پر اگر تم یہ کہو، کہ مرکب کے لیے اگر کسی دوسری صورت کا ہونا ناگزیر ہے، تو سوال پیدا ہوتا ہے، کہ اس مرکب کا مقوم کون ہے؟ اس کے اجزا کا مجموعہ ہے یا ان میں سے کوئی ایک ہے یا خاص کر کے ایک، ظاہر ہے کہ یہی تین احتمالات ہو سکتے ہیں، پس اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ شفا میں شیخ نے ایک جگہ جو بات لکھی ہے اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ان تین شقوں میں سے قابل تسلیم شق پہلی شق ہے، یعنی مجموعہ مقوم ہے، شیخ کی وہ عبارت یہ ہے۔

وہ محرکہ قوت جو اجسام مرکبہ کو کسی ایک سمت میں بالذات حرکت دیتی ہے، ان سے ان مرکب اجسام کی ہویت حاصل نہیں ہوسکتی اگرچہ جن قوتوں سے مرکبات کی ہویت حاصل ہوتی ہے، اس قوت محرکہ کا ان ہی میں ہونا بھی لابدی ہے، گویا یہ قوت اس مرکب جسم کی صورت کی ایک جزء ہوتی ہے، اس کے اجتماع سے چند خاص باتیں پیدا ہوجاتی ہیں، اس لیے یہ جزء ان کے ساتھ متحد ہوجاتا ہے، مثلاً انسانیت چند قوتوں یعنی طبعی اور نفسانی قوتوں پر مشتمل ہے"

مگر شیخ کی یہ بات میرے نزدیک درست نہیں ہے، کیونکہ ایسی چیزوں کا مجموعہ جن میں ہر ایک کو تقویم سے سروکار نہیں ہے، ان کے مجموعے کو تقویم میں کیا دخل داثر ہوسکتا ہے، تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ ہم کسی شئے کے متعلق اگر یہ فرض کریں، کہ اس کی تقویم چند مقوم صورتوں سے ہوئی، اور یہ چند مقومات کم از کم ایک سے زائد ہوں، تو اب سوال یہ ہے کہ تقویم بخشی میں آیا ان میں ہر ایک بجائے خود کیا مستقل ہے؟ اگر ایسا ہوگا تو اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ ایسی چیز ان مقوموں میں سے کسی ایک مقوم کے بعد دوسرے مقوم سے بے نیاز ہوجاتی ہے، اور جس طرح یہ بے نیازی ایک مقوم کے ذریعے

سے حاصل ہوتی ہے، دوسرے سے بھی حاصل ہو سکتی ہے، جس کے معنی یہ ہوئے کہ ان میں ہر ایک مقوم بھی ہے اور غیر مقوم بھی، حالانکہ یہ خلاف مفروض ہے اور اگر تقویم میں ہر ایک نہیں، بلکہ ان میں سے صرف ایک مستقل ہے، تو پھر دوسرا جزء صورت نہ ہوگا اور اگر ان میں سے کسی کو تقویم میں استقلال حاصل نہیں ہے، بلکہ ان کا مجموعہ بحیثیت مجموعے کے مقوم ہے، اور ظاہر ہے، کہ اس اعتبار سے یہ مجموعہ شے واحد ہے، تو مقوم چند نہیں، بلکہ ایک شے ہوئی، ماسوا اس کے بجائے خود یہ محال بھی ہے اس لیے کہ مجموعے پر ان اجزاء کا ہر ہر جزء یقیناً مقدم ہوگا اور ان اجزاء میں ہر ایک مادے کو اس طرح عارض ہوا ہے، کہ اس کا مقوم نہیں ہے، پس ضرور ہوا کہ مادہ ہی اس کا مقوم ہو، اور ایسی صورت میں لازم آتا ہے، کہ اس جزء پر مادہ مقدم ہو، اور اب اس کے بعد صورت حال یہ ہوگی، کہ وہ مادہ جو ان اجزاء میں سے ہر ایک پر مقدم ہے، وہ اس مجموعے پر بھی مقدم ہو جائے، جس مجموعے سے یہ اجزاء مقدم ہیں اب اگر اسی مجموعے سے مانا جائے کہ مادہ تقوم پذیر ہوا ہے، تو لازم آئے گا کہ ان اجزاء میں سے ہر ایک جزء کی تقویم دوسرے سے ہوئی ہے، ظاہر ہے کہ ایسا ہونا ناممکن ہے اور جب شق اول باطل ہوئی، تو باقی دو شقیں رہ جاتی ہیں لیکن عامۂ جمہور میں جو بات مشہور ہے، وہ یہی ہے، کہ دوسری شق کو ترجیح دی جائے، یعنی یہ مانا جائے کہ مرکب کی تقویم میں طبیعت کو بھی اور باقی دوسری صورتوں کو بھی دخل ہے، اور ہر ایک کے لیے اس تقویم میں حصہ ہے، مگر یہ حصہ تقدیم و تاخیر کے ساتھ ہر ایک تک پہنچتا ہے، اور غالباً شیخ کا جو کلام نقل کیا گیا اس کی غرض بھی یہی ہے۔ البتہ خود ذاتی طور پر میں تیسری شق ہی کو قابل ترجیح خیال کرتا ہوں یعنی تقویم کا اصلی کام تو صورتوں میں سے کوئی ایک ہی انجام دیتی ہے اور باقی صورتوں کی حیثیت فروع اور صورت مقومہ کے قویٰ کی ہے، نیز اس کے حدوث اور آفرینش کے شروط کی، جیسا کہ کلیات کے مباحث میں میں نے اس کی تحقیق بھی کی ہے، اس پر اگر تم یہ کہو، کہ یہ دعویٰ بھی غلط ہے کہ کیونکہ نفس ناطقہ انسان کا مقوم ہوتا ہے، اب اگر طبعی اور نباتی و حیوانی قوتوں کو تقویم میں کچھ دخل نہ ہوگا،

تو پھر یہ ساری قوتیں اعراض قرار پائیں گی، حالانکہ ان کا شمار تو جواہر میں ہے، اور اس سے چند خرابیاں لازم آتی ہیں، پہلی تو یہ ہے کہ ایک ایسی چیز جو واحد بالنوع ہے لازم آتا ہے کہ وہ جوہر بھی ہو اور عرض بھی دوسری یہ ہے کہ انسانی بدن کے مواد جو عناصر ہیں، ان کی تقویم بسائط کی صورتوں سے ہوتی ہے یعنی بدن انسانی کے مقوم کی یہ صورتیں مقوم ہیں، حالانکہ اس مقام پر یہ اعراض ہیں اور یہ خلاف مفروض ہے، میں کہتا ہوں کہ اس مشکل کو تم ان اصولوں کی روشنی میں حل کر سکتے ہو، جن کا میں پہلے ذکر کر چکا ہوں، تم پر اصل حال اس وقت واضح ہو جائے گا، علاوہ اس کے یہ البتہ محال ہے، کہ بجنسہ ایک ہی شے کے لیے ایک ہی چیز عرضی بھی ہو، اور جوہری بھی، لیکن اگر ایک چیز کے لیے وہ جوہری ہو، اور دوسری کے لیے عرضی اس کے محال ہونے کی کیا وجہ ہو سکتی ہے، ہاں ایک بات یہاں جاننے کے قابل ہے، یعنی جوہر اور جوہری عرض اور عرضی میں جو باہمی فرق ہے میرا مطلب یہ ہے، کہ جوہر اپنی ذات کے اعتبار سے ہمیشہ جوہر ہی رہتا ہے، اور کسی دوسری شے کے اعتبار سے اس کے جوہر ہونے میں تغیر پیدا نہیں ہوتا کیونکہ جوہر کا شمار اضافی اور نسبتی امور میں نہیں ہے، اور یہی حال عرض کا بھی ہے، مگر کسی شے کا جوہری ہونا تو ظاہر ہے کہ یہ ایک اضافی امور کے سلسلے کی چیز ہے، اور ایسے اضافی امور جن کی قطع نظر نسبت اور اضافت کے خود اپنی خاص ہوئتیں ہوتی ہیں، اگر مختلف نقاط نظر جن کی جانب ان کو منسوب کیا جائے، ان میں اختلاف پیدا ہو، تو یہ کوئی ایسی بات نہیں ہے جس کو ناقابل وقوع اور ناقابل فہم قرار دیا جائے (اب اس کے بعد میں کہتا ہوں)، کہ بسیط اشیا کی صورتیں، ان بسائط کی مقوم بھی ہوتی ہیں، اور موالید ثلاثہ یعنی معدنیات، نباتات، حیوانات کی حقیقتوں سے خارج بھی ہوتی ہیں، اگرچہ اس مزاج کی کیفیت کی حفاظت میں ان کی ضرورت بھی ہوتی ہے، جو ان کے باہمی اختلاط اور آمیزش پر موقوف ہے، نباتات کی صورت میں بھی یہی گفتگو جاری ہو سکتی ہے کہ نباتی صورت نباتات کی مقوم ہوتی ہے، لیکن نباتی قوتوں کا نفس حیوانی کے مددگاروں اور خادموں میں شمار ہے

اور ان کو نفس حیوانی کے ان فروع میں داخل کیا جاتا ہے، جو نفس حیوانی کی حقیقت سے خارج ہوتے ہیں، لیکن حیوان کا وجود ان کے وجود کے ساتھ مشروط ہے، بہر حال ان کا شمار داخلی مقومات میں نہیں ہے، جیسا کہ تفصیلی طور پر اس کی تحقیق گزر چکی، چاہئیے کہ اس تحقیق کو پھر پیش نظر کر لو، نیز اسی کے ساتھ یہ بات بھی تمھارے سامنے ہونی چاہئیے، کہ شے کی حد اور اس کے ذات کی ایسی شرح جو ایسے امور پر مشتمل ہو، جن کا شمار اس ذات کے لوازم میں کیا جاتا ہو، یہ بات اس کو ضروری نہیں قرار دیتی، کہ محدود کی ماہیت اور ذات میں بھی حد کا یہ معنی داخل ہو، کیونکہ بسا اوقات حد میں بعض ایسی باتیں بھی ہوتی ہیں، جو محدود سے زائد ہوں، عنقریب یہ مسئلہ آرہا ہے کہ شے کے وجود کی علت اور خود اس شے کی شیئیت (شے ہونے) کی علت میں فرق ہے تعجب ہے کہ اس تحقیق سے غافل ہونے کے باوجود، نہ معلوم یہ حضرات یہ کس طرح کہتے ہیں کہ تمام ایسے طبعی اجسام جو مرکب ہیں ان کے لیے طبعی وحدت ثابت ہوتی ہے، میں پوچھتا ہوں کہ آخر اس کے معنی بجز اس کے اور کیا ہو سکتے ہیں کہ ان دونوں میں ہر ایک کی طبیعت واحد ہی ہے، یعنی طبعی شے جس کی وجہ سے بالفعل خود وہ شے ہوئی ہے وہ واحد ہے، یہاں تک کہ اگر اس مرکب جسم کے متعلق اگر یہ فرض کیا جائے کہ جن جن قوتوں، اور جن جن صورتوں کا اقتران واتصال اس کے ساتھ ہوا تھا، ان میں ہر ایک اس سے جدا ہو گئے، تو اس کے بعد بھی وہ شے حقیقت کے اعتبار سے وہی شے بجنسہ باقی رہے گی۔

فصل "غایت کے بیان میں اور جو کچھ اسکے متعلق کہا گیا ہے"

جیسا کہ تم پہلے بھی جان چکے ہو، کہ جس کام کے لیے چیز ہوتی ہے، اسی کو غایت کہتے ہیں، اور یہ کبھی تو خود فاعل ہی ہوتا ہے جیسے اول تعالیٰ کا حال ہے، اور کبھی واقع کے اعتبار سے بذات خود غایت، فاعل کے سوا ہوتی ہے

لیکن فاعل سے باہر نہیں پائی جاتی ہے، مثلاً وہ خوشی جو غلبہ پانے کی خواہش کی وجہ سے ہوتی ہے اور کبھی غایت فاعل کے سوا دوسری چیز میں پائی جاتی ہے پھر کبھی وہ قابل میں پائی جاتی ہے، مثلاً ارادی یا طبعی حرکات کے اختتام کی جو صورت ہوتی ہے اور کبھی نہ فاعل میں پائی جاتی ہے، اور نہ قابل میں بلکہ کسی تیسری چیز میں مثلاً کسی دوسرے شخص کو خوش کرنے کے لیے جو کوئی کام کرتا ہے، ظاہر ہے کہ دوسرے شخص کی خوشی ایسی چیز ہے، جو فاعل اور قابل دونوں کی ذات سے خارج ہے، اگرچہ خود اس دوسری کی خوشی سے فاعل کو بھی انبساط ہوتا ہے، اور یہ تو اجمالی بات ہوئی جو تفصیل کی محتاج ہے،

فصل

"غایت، اتفاق، عبث لاحاصل، جزاف وغیرہ امور کی تفصیل"

کہا جاتا ہے، کہ شے اپنی شیئت (شے ہونے) میں بھی معلول ہوتی ہے، اور اپنے وجود میں بھی معلول ہوتی ہے، معلول کی شیئت کی علت تو دو چیزیں ہوتی ہیں یعنی صورت اور مادہ، اور معلول کے وجود کی بھی دو ہی علتیں ہوتی ہیں فاعل اور غایت اس میں بھی کسی کو اختلاف نہیں ہے کہ ہر مرکب کے لئے مادہ، صورت اور فاعل ہوتا ہے، لیکن یہ بات کہ ہر معلول کے وجود کے لیے علت غائی کا ہونا بھی ضروری ہے، یہ بات مشکوک ہے، کیونکہ معلولوں میں بعض ایسی چیزیں بھی ہیں جو عبث ہوتی ہیں ان کی کوئی غایت نہیں ہوتی، پھر معلولوں میں بعض تو اتفاقی ہوتے ہیں، اور بعض ایسے ہوتے ہیں، جو فاعل مختار سے بغیر کسی وجہ اور بغیر کسی رجحان عطا کرنے کے صادر ہوتے ہیں، اور بعض ایسے ہوتے ہیں، جن کی غایت کی بھی غایت ہوتی ہے، اور غایت کے غایت کی غایت اسی طرح یہ سلسلہ دراز ہوتا چلا جاتا ہے، دراصل جہاں ایسا ہوتا ہے، حقیقتہً اس معلول کی غایت ہی نہیں ہوتی، ٹھیک اس کی مثال ایسی ہے، کہ جہاں ہر ابتدا کی ابتدا ہو، وہاں کوئی ابتدا نہیں ہوتی، بلکہ سب

درمیانی اور وسطانی امور بن جاتے ہیں ظاہر ہے کہ پھر اس کے لیے ابتدا کیا ہوگی، عنصری حوادث، اور فلکی حرکات، نیز قیاسات کے مترادف و مماثل نتائج میں (جب وہ غیر متناہی ہوں) یہی واقعہ پیش آتا ہے، میں چاہتا ہوں کہ مستقل مباحث کے ذریعے ان مسائل کو بیان کروں۔

مبحث اوّل

اس مبحث میں عبث کی تحقیق کی جائے گی، اور یہ ثابت کیا جائے گا کہ کسی نہ کسی قسم کی غایت ان امور کی بھی ہوتی ہے، جنھیں عبث خیال کیا جاتا ہے۔

معلوم ہونا چاہئیے، کہ ہر ارادی حرکت کے لیے مرتب مبادی کا ہونا ضروری ہے، قریبی مبدء اس حرکت کا قوت محرکہ ہوتی ہے، یعنی وہ قوت جو اس حرکت کے ساتھ براہ راست مباشر اور متعلق ہو، حیوانات میں تو یہ قوت، اعضاء کے عضلات میں ہوتی ہے، اس قریبی مبدء سے پہلے ارادہ ہوتا ہے، جس کا اصطلاحی نام اجماع (یعنی دل کا کسی بات پر جم جانا) اجماع سے پہلے جو چیز ہوتی ہے، اس کا نام شوق ہے، اور بعید ترین مبدء اس سلسلے میں فکر اور تخیل ہے، جب عقل اور خیال میں کوئی موافق صورت مرتسم و منقوش ہوتی ہے تو یہی صورت قوت شوقیہ کو اجماع کی طرف متوجہ کرتی ہے، یعنی اس سے پہلے ارادے کا وجود قطعاً نہیں ہوتا، بلکہ صرف تصور ہی شوق کا کام انجام دیتا ہے، فاعل اول (واجب تعالیٰ) سے موجودات کے صدور کی یہی صورت ہے، جیسا کہ عنقریب تم پر واضح ہوگا انشاء اللہ تعالیٰ یعنی بتایا جائے گا کہ (کائنات) کے اعلیٰ نظام کا تصور ہی موجودات کے صدور کی علت ہے، جس میں نہ شوق کی ضرورت ہوئی، اور نہ کسی آلے کے استعمال کی حاجت بہر حال جب شوق کی توجہ اجماع کی جانب ہو چکتی ہے، اور اجماع متحقق ہو جاتا ہے، تب اعضا میں جو قوت محرکہ ہوتی ہے، وہ اس کی خدمت بجا لاتی ہے،

پس ثابت ہوا کہ ارادی حرکات مذکورہ بالا اسباب کے ذریعے سے مکمل ہوتے ہیں، پھر قوت مدرکہ میں جو صورت مرتسم اور منقوش ہوتی ہے، کبھی وہی وہ غایت ہوتی ہے، جہاں پر جا کر حرکت ختم ہوتی ہے، مثلاً آدمی جب کسی جگہ سے گھبرا جاتا ہے تو اس وقت کسی دوسرے مقام کا تصور کرتا ہے، پھر اس مقام کا اس میں اشتیاق پیدا ہوتا ہے اور اس کے بعد اس مقام کی جانب وہ متحرک ہو جاتا ہے، اور اسی مقام پر پہنچ کر اس کی حرکت ختم ہو جاتی ہے، اور کبھی وہی صورت مرتسمہ غایت نہیں ہوتی، مثلاً آدمی کسی مقام کا تصور اسلیے کرے کہ وہاں اس کو اپنے کسی دوست سے ملاقات کرنی ہے تو پہلی صورت میں وہی چیز جس پر حرکت ختم ہوئی، بجنسہ وہی وہ غایت بھی ہے، جس کا اشتیاق پیدا ہوا تھا، اور دوسری صورت میں یہ نہ ہوا، بلکہ جس کا اشتیاق تھا، وہ اس کی حرکت کے ختم ہونے کے بعد حاصل ہوا، کبھی یہ بھی ہوتا ہے کہ خود حرکت ہی متحرک کی غایت اور اس کا مقصد ہوتا ہے، بہر حال میرے اس بیان سے یہ بات صاف ہو گئی کہ حیوانات کے عضلوں اور پٹھوں میں حرکت کا جو مبدء ہوتا ہے، اس مبدء کی حقیقی اور اولی غایت ہر حال میں حرکت ہی کی وہ غائت ہوتی ہے، جو حرکت کی حیثیت سے واقعی اس کی غایت ہے، باقی حرکت کے اور جو مبادی اس سے پہلے ہوتے ہیں، ان کی غایت اس غایت کے سوا بھی ہو سکتی ہے جس پر حرکت منتہی اور ختم ہوتی ہے، جیسا کہ تم نے اس کو اچھی طرح جان لیا ہے، (اب عبث کے متعلق سمجھنا چاہیئے) کہ اگر حرکت کا وہ مبدء جو سب سے زیادہ اقرب ترین مبدء ہے، (یعنی عضلۂ حیوانی والی قوت) وہ اور دونوں وہ مبادے جو اس سے پہلے ہوتے ہیں، یعنی شوقی قوت، اور اس سے پہلے جو تخیل اور تفکر کا سلسلہ ہے، الغرض یہ دونوں مبادے اور پہلا قریب ترین مبدا اگر ان میں مطابقت پیدا ہو جائے تو ایسی صورت میں حرکت جس پر منتہی ہو گی وہی مبادی کی غایت بھی ہو گی، اور جب ایسا ہو گا، تو پھر اس کے عبث ہونے کے کیا معنی ہو سکتے ہیں کیونکہ یہ غایت تو ارادی غایت ہو گی، اور اگر وہ چیز جس پر حرکت منتہی

ہوتی ہو، وہی تخیلی مشتاق پر منطبق ہو، لیکن شوق فکری کے مطابق نہ ہو، تو یہ بیشک عبث ہے (کیونکہ اصطلاحاً عبث نام ہی اس فعل کا تھا جس کا فاعلی مبدء فکری قوت نہ ہو) پھر اس کا صدور صرف عضلۂ حیوانی کی قوت سے ہو، یا عضلۂ حیوانی سے پہلے تخیلی اشتیاق بھی اس میں شریک ہو۔

اب جاننے کی بات یہ ہے کہ ایسی غایت جس پر حرکت کی انتہا نہ ہوتی ہو، یعنی منتہائے حرکت نہ ہو، اور اس کا مبدء فکری اشتیاق بھی نہ ہو، تو اب دیکھنا یہ چاہئے کہ شوق کا مبدء آیا اس میں صرف تخیل ہے یا تخیل کے ساتھ طبیعت یا مزاج بھی شریک ہے، مثلاً سانس لینا، اور مریض کی حرکت (کہ ان میں تخیل کے ساتھ طبیعت اور مزاج بھی شریک ہے) یا تخیل کے ساتھ کوئی عادت یا اخلاق، یا نفسانی ملکہ جو فعل کا ابھارنے والا ہو، ان کو بھی اس میں دخل ہے، مطلب یہ ہے کہ باوجود ان باتوں کے پھر بھی اس فعل اور حرکت میں فکر و رویہ سوچ اور بچار کی شرکت نہیں، مثلاً ڈاڑھی کے بالوں کے ساتھ کھیلنا (جو بغیر کسی فکر و مقصد کے بعض دفع لوگ کبھی ڈاڑھی کے بالوں کو پکڑتے ہیں کبھی اینٹھتے ہیں، کبھی اس میں خلال کرتے ہیں وغیر ذلک) ان صورتوں میں پہلی شکل کا نام جزاف ہے اور دوسری کو ضروری یا طبعی قصد کے نام سے موسوم کرتے ہیں، اور تیسری کا نام عادت ہے، یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ گزشتہ بالا مبادی میں سے جس مبدء کی غایت بحیثیت غایت ہونے کے نہ پائی جائے تو ایسے فعل کو باطل کہتے ہیں۔

جب یہ مقدمات ذہن نشین ہو چکے تو اب تم نے سمجھ لیا ہوگا کہ خیالی قوت کی غایت کا عبث ہونا دراصل مذکورۂ بالا تفصیل اور ان شرائط پر مبنی ہے، جن کا میں نے ذکر کیا، اس کے بعد ظاہر ہے کہ کہنے والے کی یہ بات درست نہیں ہے، جو اس نے دعویٰ کیا ہے کہ عبث اس کو کہتے ہیں، جس کی سرے سے کوئی غایت ہی نہ ہو، یا عبث وہ ہے جس کی اچھی غایت نہ ہو، یا کم از کم اس غایت کے اچھے اور بہتر ہونے کا خیال غالب بھی نہ ہو فاعل کا یہ دعویٰ اس لیے غلط ہے کہ جو فعل کا مبدء نہیں ہے اس کے حساب سے

فعل کی غایت نہیں ہوتی ہے، بلکہ جو فعل کا مبدء ہوتا ہے، اسی کے اعتبار سے جو چیز غایت بن سکتی ہے، وہی فعل کی غایت ہوتی ہے، اور عبث فعل کا مبدء چونکہ فکری قوت نہیں ہوتی ہے، اس لیے فعل عبث کے لیے فکری غایت کا تلاش کرنا عبث ہے، لیکن فکری مبدء کے سوا جو دوسرے مبادی ہیں تو ان سب کی اپنے فعل کے رو سے غایت ہوتی ہے، اور اس مبدء کے حساب سے یہ غایت خیر بھی ہوتی ہے، اس لیے کہ ہر نفسانی فعل کسی ایسے شوق سے پیدا ہوتا ہے، جس میں تخیل کی بھی شرکت ہوتی ہے، اگرچہ اس تخیل کا قایم رہنا ضروری نہیں ہے، بلکہ زوال پذیر بھی ہوتا ہے، اور اسی لیے اس کا شعور بھی باقی نہیں رہتا، اس لیے کہ تخیل شعور کا نام نہیں ہے، بلکہ اس کے سوا دوسری چیز ہے، اور اگر ہر شعور کے لیے شعور کا ہونا ضروری قرار دیا جائے گا، تو پھر وہی لامحدودیت کا قصہ چھڑے گا، ایک بات قابل لحاظ یہ بھی ہے، کہ جو آدمی نیند میں ہو، اس کے فعل میں اور سہو و نسیان کی صورت میں جو فعل صادر ہو اس میں اسی طرح جو آدمی داڑھی کے ساتھ شغل کرتا ہے، ان تمام شکلوں میں شوق کی پیدائش اور ابھرنے کی کوئی علت ضرور ہوتی ہے خواہ وہ عادت ہو، یا کسی خاص طرح کی جسمانی ہیئت سے آدمی اکتا اٹھے، یا کسی دوسری ہیئت کی طرف منتقل ہونے کا ارادہ ہو، یا احساسی قوتوں میں یہ طلب پیدا ہو، کہ ان کے لیے نئے کام اور جدید فعل پیدا کئے جائیں، الغرض یہ یا اسی قسم کے جزئی اسباب ان صورتوں میں بھی ہوتے ہیں، جن کو ضابطے کی شکل میں لانا دشوار ہے، بہرحال اب ظاہر ہے، کہ عادت خود ایک لذت بخش چیز ہے، اسی طرح اکتائی ہوئی بات سے منتقل ہونے میں آدمی کو لذت حاصل ہوتی ہے اسی طرح نئے فعل اور نئے کام کے کرنے میں جو لذت حاصل ہوتی ہے، وہ تو ظاہر ہی ہے، بہرحال یہ ساری لذتیں حیوانی قوتوں کی نسبت سے حاصل ہوتی ہیں، اور لذت کا شمار حسی اور تخیلی خیر میں ہے پس ثابت ہوا کہ یہ ایسی غایت ہے جو حیوان کے لیے بحیثیت حیوان ہونے کے حقیقی خیر ہے، اور میرے خیال میں تو انسان کے اعتبار سے بھی یہ خیر ہی ہے

معلوم ہوا کہ اس قسم کے افعال بھی اس مبدٔ کے اعتبار سے جن سے یہ پیدا ہوتے ہیں خیر ہونے سے خالی نہیں ہیں، خواہ عقلی طور پر وہ حقیقی خیر نہ ہوں۔

مبحث دوم

مسئلۂ اتفاق کی تحقیق

دی مقراطیس کا خیال ہے کہ عالم کا وجود محض اتفاق کا نتیجہ ہے، اور اس کی دلیل میں اس کی تقریر یہ تھی کہ عالم کے مبادی (ابتدائی اجزا) ایسے چھوٹے چھوٹے اجرام و ذرات ہیں جن کی ان کی سختی کی وجہ سے تقسیم نہیں ہوسکتی، اس کا یہ بھی دعویٰ تھا کہ یہ ذرات اس خلاء اور فضا میں جو غیر محدود ہے، بکھرے ہوئے ہیں، اور یہ کہ ان ذروں کی فطرت اور طبیعت تو واحد ہے، یعنی طبیعۃً سب ایک ہیں، لیکن ان کی شکلیں مختلف ہیں اور وہ ہمیشہ دائمی حرکت اور گردش کے ساتھ متحرک رہتے ہیں، اتفاقاً انھی ذرات کے کسی مجموعے کی دوسرے مجموعے کے ساتھ مٹ بھیڑ ہوگئی، اور ایک خاص شکل میں وہ اکھٹے ہوگئے، اسی سے عالم کی پیدائش ہوئی، عالم کے متعلق اگرچہ دی مقراطیس اسی خیال کا قائل تھا، لیکن اسی کے ساتھ حیوانات و نباتات کی پیدائش کے متعلق وہ اتفاق کا مدعی نہ تھا،

انباذقلس (دوسرا یونانی حکیم) یہ کہتا تھا کہ عنصری اجسام کی پیدائش تو اتفاق کے قانون کے تحت اس طرح ہوئی ہے کہ ذرات کے جس مجموعے میں باقی رہنے اور نسل بڑھانے کی صلاحیت تھی، وہ مجموعہ تو باقی رہ گیا، اور اتفاقاً جن میں یہ صلاحیت پیدا نہ ہوسکی، وہ باقی بھی نہ رہ سکے، انباذقلس اپنے اس دعوے پر مختلف دلیلیں قایم کرتا تھا، جن میں ایک دلیل تو یہ ہے کہ طبیعت میں ظاہر ہے، کہ فکر و رویہ سوچ بچار کی صلاحیت نہیں ہے، پھر ان سے ایسے افعال کا ظہور کس طرح ہوسکتا تھا، جو کسی غرض کو پیش نظر رکھ کر کئے جاتے ہیں،

انہی دلائل میں سے یہ دلیل بھی ہے، کہ (فطرت کے بہت سے صفات) مثلاً فساد، بگاڑ، موت، بدہیئتی یا زوائد (یعنی ایسی چیزیں جو عام قانون کی رو سے زائد سمجھی جاتی ہیں، جیسے چھ انگلیاں وغیرہ) ظاہر ہے کہ یہ چیزیں ایسی نہیں ہیں جنھیں طبیعت کا مقصود قرار دیا جائے، حالانکہ ان چیزوں کا بھی خاص نظام، اور ان کے مقررہ قوانین ہیں، جن میں ردوبدل کی گنجائش نہیں ہوتی، جس طرح فطرت کے ان صفات کا حال ہے، جو ان کی مقابل اور ان کے اضداد ہیں، اس سے یہ معلوم ہوتا ہے، کہ مقصود یہاں کوئی نہیں ہے، نہ پہلی قسم کی چیزیں اور نہ دوسری قسم کے امور، مثلاً بڑھاپا اور پیرانہ سالی کی وجہ سے جو انحطاط و کاستگی پیدا ہوتی ہے، اگرچہ نشوونما بالیدگی و تازگی، کے مخالف امور ہیں، لیکن جس طرح نشوونما وغیرہ کے لیے مقررہ قوانین، اور ان کا مرتب نظام ہے، اسی طرح جو چیزیں ان کی مقابل ہیں کیا ان کے لیے بھی مقررہ قوانین اور مرتب نظام نہیں ہے، آخر جس طرح انحطاط اور ذبول مادے کی ان ضرورتوں میں سے ہے جو طبیعت کے مقاصد میں داخل نہیں ہے، کیوں نہ ہم ایسا خیال کریں کہ نشوونما، بھی مادے کی انہی ضرورتوں میں سے ہے، جن میں طبیعت کے قصد، و توجہ، میلان کو دخل نہیں اور اس کی ٹھیک مثال ایسی ہے، کہ ہم بارش کے متعلق قطعاً جانتے ہیں کہ جب آفتاب پانی کو بخار بنا کر اڑاتا ہے اور ابخرے جب جو (فضا) کے بارد اور سرد طبقے میں پہنچ جاتے ہیں، اور ان بخارات میں ٹھنڈک کا اثر پہنچتا ہے، اس وقت ان کا وزن دار پانی کی شکل میں بدل کر برسنا، مادے کی ایسی ضرورت ہے جس کو بہرحال ہونا چاہئے، پھر اتفاق سے اس بارش پر فوائد اور مصالح بھی مرتب ہو جائیں، کیا اس بنیاد پر یہ خیال صحیح ہوگا کہ بارش ان منافع اور مصالح کی بنیاد پہ برسی؟ حالانکہ یہ واقعہ نہیں ہے بلکہ محض مادے کی ضرورت کا یہ قدرتی نتیجہ ہے۔

انہی دلائل میں سے ایک دلیل یہ بھی ہے، کہ ایک ہی طبیعت

سے کبھی مختلف قسم کے افعال صادر ہوتے ہیں، مثلاً گرمی موم کو تو پگھلاتی ہے اور نمک کو جماتی ہے، دھوبی کے چہرے کو کالا کرتی ہے، اور کپڑے کو اجلا کرتی ہے، (اس سے معلوم ہوا کہ یہ سارے افعال و آثار کسی غرض و غایت کے ساتھ وابستہ نہیں ہوتے)

یہ تھے اتفاق کے مدعیوں کے دلائل، جواب سے پہلے ہم چاہتے ہیں کہ پہلے ایک بات بیان کر لیں، اور وہ یہ ہے، کہ ایسی ہستیاں جو ممکن ہیں، ان میں بعض دوامی ہوتی ہیں، یعنی ہمیشہ رہتی ہیں، اور بعض اکثری ہوتی ہیں، یعنی ان کا وجود اکثر اوقات میں پایا جاتا ہے، ظاہر ہے کہ ان میں ہر ممکن کے لیے علت ضرور ہوگی، فرق دونوں میں یہ ہوگا کہ جن کا وجود دوامی ہوگا، ان کے لیے کوئی ایسی رکاوٹ اور معارض نہ ہوگا جو ان کے موجود ہونے میں معارضہ اور رکاوٹ پیدا کرے، اور جن کا وجود اکثری ہوگا، ان کی راہ میں رکاوٹ ہوگی، الغرض اکثری موجودات کے وجود کی تکمیل اس شرط کے ساتھ وابستہ ہوگی کہ ان کی یافت اور تحقق کی راہ میں جو رکاوٹیں واقع ہو سکتی ہیں ان کا ازالہ ہو جائے خواہ یہ رکاوٹ طبعی ہو، یا ارادی، مثلاً جب ارادہ بھی پختہ اور مصمم ہو جائے اور اعضاء بھی حرکت کے لیے تیار رہوں، اس حرکت کی راہ میں کوئی رکاوٹ اور مانع نہ ہو، اور نہ کوئی ایسی چیز پیش آئے جو ارادے کو کمزور کر دے، پھر مقصود تک پہنچنا بھی ممکن ہو، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں مطلوب تک نہ پہنچنا محال ہوگا، اور بعض چیزیں ایسی ہوتی ہیں، جن کا حصول اور وجود عدم حصول اور وجود کے برابر ہوتا ہے، مثلاً زید کا بیٹھنا اٹھنا، اور بعض ایسی ہوتی ہیں، جن کا حصول عدم حصول کے مقابلے میں کم ہوا کرتا ہے جیسے زاید انگلیوں کا وجود (خیر یہ تو ممکن موجودات کے اقسام تھے اب ہم کہتے ہیں) کہ ان میں جو دوامی یا اکثری ہیں، ان کو تو اتفاقی نہیں کہا جاتا، باقی دو قسمیں جو ہیں، ان کی حالت یہ ہے کہ کبھی تو بعض اعتبار کی رو سے ان کا وجود ضروری اور واجب ہوتا ہے، مثلاً جنین (بچہ شکم مادر) کے متعلق یہ شرط لگائی جائے کہ اس کی ہتھیلی کی پیدائش میں جب یہ صورت

پیش آئے کہ انگلیوں کے بنانے میں جس قدر مادے کی ضرورت تھی، اگر اس سے کچھ حصہ بچ جائے اور فاعلی قوت طبعی مادے میں زائد انگلی کے بننے کی کامل صلاحیت اور استعداد پائے تو ان تمام شروط کے پائے جانے کی صورت میں زائد انگلی کا پیدا ہونا ضروری اور واجب ہے، یقیناً اس اعتبار سے یہ بھی اس خاص جزئی طبیعت کی نسبت سے دائمی امور میں داخل سمجھی جائے گی، اگرچہ نوع انسانی کے دوسرے افراد کے مقابلے میں اس انگلی کا وجود نادر اور قلیل سمجھا جاتا ہے، الغرض جب ایسے امور جنھیں اقل کے ذیل میں داخل کیا جاتا ہے، اپنے تمام شروط اور اسباب کے تحقق کے بعد دائمی موجوات کی صف میں شریک کردیے جاتے ہیں، اور تحقیق سے معلوم ہوا کہ یہی واقعہ ہے تو ظاہر ہے، کہ جن کے وجود اور عدم میں مساوات ہو، اور جن کا وجود اکثری ہو، اپنے اپنے اسباب و شروط کی نسبت سے ان کے دائمی ہونے میں کیا شبہ ہوسکتا ہے، بس معلوم ہوا کہ جن امور کے متعلق سمجھا جاتا ہے کہ ان کا وجود محض اتفاق کا نتیجہ ہے، ان کے اتفاقی ہونے کا خیال صرف وہی کرسکتا ہے، جو اُن کے وجود کے اسباب وعلل و شروط سے جاہل ہو، لیکن مسبب الاسباب، اور ان اسباب کے نقطۂ نظر سے جو ان کے ساتھ لپٹے ہوئے ہیں، دراصل سلسلۂ کائنات میں کوئی چیز اتفاقی نہیں ہے، جیسا کہ حکماء کی زبانوں پر یہ مقولے جاری ہوئے، کہ اوائل یعنی ابتدائی اسباب کے اعتبار سے دنیا کی تمام چیزوں کا وجود ضروری اور واجب ہے، تمام اسباب وعلل کا احاطہ اگر اس طرح آدمی کرسکتا کہ کوئی چیز دنیا کی اس کے علم سے غائب نہ ہوتی، تو اس کو یقین کرنا پڑتا کہ کوئی چیز محض بخت واتفاق سے پیدا نہیں ہوئی ہے، فرض کرو کہ کنواں کھودنے والے کو اگر خزانہ مل جائے تو جو ان اسباب سے ناواقف ہے جس نے اس جاہ کن کو خزانے تک پہنچایا۔ وہ یہی خیال کرے گا کہ خزانے کا ملنا محض اتفاق و بخت کا نتیجہ ہے، لیکن واقعی جن اسباب نے خزانے تک اس جاہ کن کو پہنچایا ہے، جو ان اسباب کا کامل طور پر احاطہ کرے گا

اس کے نزدیک یقیناً یہ اتفاق کا نتیجہ نہ قرار پائے گا بلکہ وہ خزانے تک چاہ کن کے پہنچنے کو ضروری قرار دے گا، بہرحال اس تقریر سے یہ بات ثابت ہوئی کہ اتفاقی اسباب جہاں کہیں بھی ہوتے ہیں، کسی وجہ اور کسی غرض ہی کے لیے ہوتے ہیں، البتہ اسباب کا اسباب فاعلی ہونا، اور غرض و غایت کا غرض و غایت ہونا دونوں ذاتی نہیں بلکہ عرضی بات ہوتی ہے، بلکہ بعض اوقات اتفاقی اسباب کی غایت بھی ذاتی ہی غایت ہوتی ہے، مثلاً اوپر سے گرنے والا پتھر اگر پانی میں تیرنے کے بعد اس جگہ پر پہنچے جہاں گر کر پہنچنا چاہتا تھا، یعنی جو اس کی ذاتی غایت تھی وہاں پہنچے، اور کبھی، صرف اسباب اتفاقی پر معاملہ ختم ہو جاتا ہے، مثلاً وہی تیرنے والا پتھر اگر کسی وجہ سے سطح آب پر ٹھیرا رہے پہلی صورت میں اتفاقی اسباب کو طبعی غایت کے اعتبار سے ذاتی سبب کہتے ہیں اور عرضی غایت کی رو سے سبب اتفاقی، اور دوسری صورت میں ذاتی غایت کے اعتبار سے ان اتفاقی اسباب کو باطل اور غیر مثمر اسباب کے ذیل میں شمار کیا جاتا ہے (یہ تھی وہ بات جو مجھے پہلے کہنی تھی) اب میں کہتا ہوں کہ گزشتہ امور جب ذہن نشین ہو چکے، تو اس سے یہ بات سمجھی جا سکتی ہے کہ طبعی یا ارادی امور یا ایسے قسری امور (یعنی خارجی موثرات سے پیدا ہونے والے امور) جن کی انتہا، بالآخر طبیعت یا ارادے پر ہوتی ہے، اتفاق ان سب کی عرضی غایت ہوتی ہے، پس ضروری ہوا کہ طبیعت و ارادہ ذاتی طور پر اتفاق پر مقدم ہوں، جس کا مطلب یہ ہوا کہ جب تک طبعی اور ارادی امور پہلے نہ موجود ہولیں گے اس وقت تک اتفاق بھی وقوع پذیر نہیں ہو سکتا، اور اس سے معلوم ہوا کہ طبعی اور ارادی امور کی توجہ غایتوں کی طرف بالذات ہی ہوتی ہے، اور اتفاق بعد کو اس پر طاری ہوتا ہے یعنی جب ان امور کے متعلق یہ بات پیش نظر رکھی جائے کہ جو چیز وقوع پذیر ہوئی، اس کی توقع ان سے نہ تھی، وجہ یہ ہے کہ ان امور پر ظاہر ہے کہ اس غایت اور مقصد کی ترتیب اگرچہ نہ دوامی طور پر ہوتی ہے، اور نہ اکثری طور پر، لیکن با ایں ہمہ یہ کون کہہ سکتا ہے کہ ان امور میں اس غایت کے ترتب کے متعلق کسی قسم کا کوئی منشا سرے سے

تھا ہی نہیں اور اس غایت کا تعلق ان سے ایسا ہی اتفاقی تھا جیسا کہ زید کے بیٹھنے کے وقت آفتاب کا گہنا جانا یعنی جس طرح آفتاب کے گہنانے اور زید کے بیٹھنے میں کوئی سببی علاقہ نہیں ہے، آخر یہ کون کہہ سکتا ہے کہ چونکہ زید بیٹھا اس لیے آفتاب گہنا گیا، (بخلاف اس کے یہ کہنا درست ہے کہ زید کنواں کھود رہا تھا اس لیے اس کو خزانہ مل گیا) بہر حال اس ساری بحث و تقریر سے یہ مسئلہ ثابت ہو گیا کہ عالم کا وجود اتفاق و بخت کا نتیجہ نہیں ہے، اگرچہ عالم کے بعض افراد کے اعتبار سے اتفاق کو بھی بعض امور کے وجود میں کچھ تھوڑا بہت دخل ہوتا ہے، پس معلوم ہوا کہ ذی مقراطیس اور انباذ قلیس کی طرف جو خیالات اس باب میں منسوب ہیں، سب غلط اور بے بنیاد ہیں، (یہ تو اس شبہے کا اجمالی جواب تھا) باقی تفصیلی جواب مذکورۂ بالا شبہے کی تو ہم اس کو الگ الگ کر کے بیان کرتے ہیں۔

پہلی بات کا جواب، تو یہ ہے کہ سرے سے یہ دعویٰ ہی غلط ہے کہ جب فطرت اور طبیعت میں سوچ بچار، فکر و رویے کا مادہ نہ ہو، تو ہر وہ فعل جو اس قسم کی طبیعت سے صادر ہو گا، ضرور ہے کہ اس فعل کا رخ کسی مقصد اور غایت کی طرف نہ ہو، غلط ہونے کی وجہ یہ ہے، کہ فکر و رویہ سوچ بچار ہی فعل کو با مقصد و غایت والا نہیں بناتے، بلکہ فکر اور سوچ کا کام صرف یہ ہے، کہ جن افعال کے کرنے نہ کرنے کا آدمی کو اختیار ہوتا ہے، ان میں سے کسی خاص فعل کو عمل کے لیے وہ ممتاز کر کے جدا کر دے، پھر ہر فعل کی ایک مخصوص غایت اور اس کا ایک معین مقصد ہوتا ہے، جس تک بالذات اس فعل کا پہنچنا لازمی ہوتا ہے، اور یہ لزوم ایسا ہوتا ہے جس میں کسی دوسرے بنانے والے کے بنانے کو دخل نہیں ہوتا، یعنی اس لزوم کو کوئی دوسرا پیدا نہیں کرتا، بلکہ اس فعل کا یہ ذاتی اقتضاء ہوتا ہے، حتیٰ کہ اگر انسانی نفس کو مختلف خواہشوں، اور مختلف رجحانوں سے پاک فرض کیا جائے تو اس کا یہ لازمی نتیجہ ہوتا کہ تمام آدمیوں سے ایک ہی قسم کے افعال ایک ہی طرز و طریقے

کے اس طرح صادر ہوتے جس میں فکر و رویہ سوچ و بچار کو قطعاً دخل نہ ہوتا، جیسا کہ افلاک کے نفوس کا حال ہے، کہ افلاک کے نفوس چونکہ مختلف عواطف و میلانات، بواعث و عوارض سے پاک ہیں، اس لیے قدرتی طور پر ان سے بغیر کسی فکر و تردد، سوچ بچار کے ایک ہی قسم کے افعال ایک ہی طرز و طریقے سے صادر ہوتے ہیں، نیز تمام صنعتی و حرفتی ہنروں کا حال کیا ہے، ظاہر ہے کہ ہر صنعت و حرفت کی کوئی غایت ضرور ہوتی ہے، لیکن جب وہی صنعت ملکہ اور راسخ عادت کی شکل اختیار کر لیتی ہے، تو پھر اس کے استعمال میں فکر و رویے کی ضرورت باقی نہیں رہتی، بلکہ بعض دفعہ تو سوچ بچار، اس فعل کے صدور میں مانع بن جاتا ہے، مثلاً ماہر خطاط لکھنے کے وقت قطعاً ہر ہر حرف کو سوچ سوچ کر نہیں لکھتا، یا ماہر بخار (بڑھئی) اپنے ہر ہر ضرب کو غور و فکر کر کے نہیں لگاتا، بلکہ اگر خطاط لکھتے وقت ہر ہر حرف کو سوچنے لگے، اور بڑھئی ہر ضرب میں فکر و غور شروع کر دے، تو وہ اپنے کام میں گڑبڑا جائے گا، بس معلوم ہوا کہ بغیر فکر و رویہ، سوچ بچار کے بھی، طبیعت کے لیے غایت ہوتی ہے اسی کے قریب قریب ان پھسلنے والوں کا حال ہے، جو پھسلتے وقت اضطراراً کسی چیز کو پکڑنا چاہتے ہیں، یا پکڑ لیتے ہیں، یا آدمی کا ہاتھ کھجلانے کے لیے غیر شعوری طور پر بدن کے کسی حصے پر جو پہنچ جاتا ہے، اس میں بھی یہی ہوتا ہے، یعنی یہ سارے افعال بغیر فکر و رویے کے صادر ہوتے ہیں، اس سے بھی زیادہ کھلی مثال یہ ہے کہ ہماری نفسانی قوت جب کسی عضو کو متحرک کرتی ہے، تو ظاہر ہے، کہ یہ تحریک رگوں اور پٹھوں کے ذریعے سے نفسانی قوت، انجام دیتی ہے، حالانکہ نفس کو اس واسطے کا شعور نہیں ہوتا۔

دوسرے شبہے کے متعلق میں یہ کہتا ہوں کہ اس عالم میں فساد اور بگاڑ کے جو واقعات پیش آتے رہتے ہیں تو اس کے اسباب مختلف ہوتے ہیں، کبھی تو یہ کمالات کے فقدان کا نتیجہ ہوتا ہے، اور کبھی ان رکاوٹوں اور موانع کی وجہ سے بگاڑ پیدا ہوتا ہے، یا ایسے ارادوں کا اثر ہوتا ہے، جو عام فطرت کے حدود سے خارج ہوتے ہیں باقی دنیا کی چیزیں جو نیست و نابود ہوتی رہتی ہیں تو ظاہر ہے

کہ غایت کی طرف طبیعت کے متوجہ ہونے کا یہ مطلب کب ہے کہ ہمیشہ طبیعت اپنی غایت تک پہنچ ہی جاتی ہے، غایت کے لیے یہ شرط قطعاً غیر ضروری ہے اب دیکھو! کہ موت یا بگاڑ یا انحطاط یہ سب اس کا نتیجہ ہوتا ہے کہ طبیعت اس غایت تک نہ پہنچ سکی، ہو اس کی مقصود تھی، یہاں ایک اور راز بھی ہے جس کے بیان کرنے کا یہ مقام نہیں ہے، اسی طرح ذبول (کاسنگی) اور انحطاط تو دراصل یہ بھی بالآخر کسی نہ کسی غایت و غرض تک پہنچ کر رہتے ہیں کیونکہ انحطاط اور ذبول جو آدمی کے بدن پر بڑھاپے کی وجہ سے طاری ہونا شروع ہوتا ہے، تو اس کے دو اسباب ہیں، ایک تو ان کا ذاتی سبب ہے، یعنی حرارت، اور دوسرا بالعرض یعنی طبیعت، اور ان دونوں ہی کی غایت ہوتی ہے، حرارت کی غایت رطوبتوں کا تحلیل کرنا ہے، اسی لیے وہ مادے کو کھینچکر اس مقصد اور غایت تک لاتی ہے، اور یہ حرارت کی ذاتی غایت ہے، اسی طرح بدن کی جو طبیعت ہوتی ہے اس کی غایت یہ ہے کہ بدن کی حفاظت مسلسل امدادوں کے ذریعے سے اس حد تک کرتی ہے، جس حد تک ممکن ہو، مگر قاعدہ یہ ہے، کہ ہر وہ امداد جو بعد کو پہنچتی ہے، وہ پہلی امداد کے حساب سے کم ہوتی ہے، جیسا کہ تفصیلاً اس کا ذکر "علم النفس" میں آئے گا، امدادوں کی یہی بتدریج کمی انحطاط کے قانون کا سبب، بالعرض ہو جاتی ہے، یعنی انحطاط کا ذاتی سبب تحلیل ہے، مطلب یہ ہے کہ حرارت کی وجہ سے بتدریج بدن سے جو اجزاء فنا ہوتے رہتے ہیں، بدن کے انحطاط کا ذاتی سبب یہی ہوتا ہے، بہرحال حرارت ہو، یا طبیعت دونوں کے افعال کا رخ غایت اور مقصد ہی کی جانب رہتا ہے، اور موت اگرچہ کسی خاص جزئی شخصی بدن کے اعتبار سے غایت نہیں ہوتی، لیکن اس ضروری قانون کے رو سے جس کی وجہ سے نفس انسانی سرمدی اور غیر فانی زندگی کے لیے تیار ہوتا ہے، موت بھی غایت ہے، اسی طرح مسلسل بدن کی ناتوانی اور ضعیفی کی طرف حرکت اور اس کی وجہ سے جو انحطاط جسم میں پیدا ہوتا ہے، چونکہ اس سے نفس کی ریاضت ہوتی ہے، اور نفسانی قوتوں کے ٹوٹنے کا یہ ذریعہ بنتا ہے، اور

اسی وجہ سے آدمی پچھلی زندگی کی تیاریوں میں مصروف ہوتا ہے، جیسا کہ "علم نفس" میں بتایا گیا ہے، اس لیے یہ سب بھی غایت ہی ہے، باقی عام دستور کے خلاف کبھی جو کوئی زائد چیز پیدا ہو جاتی ہے، تو اس کی پیدائش بھی سچ یہ ہے، کہ کسی مقصد اور غایت ہی کے لیے ہوتی ہے وجہ یہ ہے کہ مادے سے جب جسم کا کوئی حصہ بچ جاتا ہے، تو طبیعت اس بچے ہوئے حصے کو ایسی صورت عطا کر دیتی ہے، جس کا وہ حصہ مستحق ہوتا ہے اور اس کو بے کار بنا کر نہیں چھوڑ دیتی، تو طبیعت کا یہ فعل بھی غایت ہی کو پیش نظر رکھ کر انجام پاتا ہے، اگرچہ مجموعی طور پر بدن کے لیے وہ غایت نہ ہو، اور ہم نے یہ کب دعوے کیا تھا کہ جو چیز طبیعت کی غایت ہوگی ضرور ہے کہ وہ اس شے کی بھی غایت ہو جو طبیعت نہیں ہے، اور وہ جو بارش والی بات کہی گئی تھی، تو ہمارے نزدیک یہ غیر مسلم ہے، بلکہ اس کا سبب آسمانی تعلقات اور اوضاع ہیں، جن کے ساتھ زمینی اصلاحیتیں، اور سفلی قابلیتیں جمع ہو جاتی ہیں اور یہ کلی نظام کی اصلاح و درستی کے لیے ہوتا ہے، تاکہ خیرات و برکات کے نزول کا یہ ذریعہ بن جائے الغرض میرے نزدیک اس کے الٰہی اسباب ہیں، اور ان اسباب کی غایتیں دوامی نوعیت کی ہوتی ہیں، یا اکثری طرز کی۔

تیسرے شبہے کے متعلق میں یہ کہتا ہوں کہ جلانے والی قوت کی ایک ہی غایت ہوتی ہے یعنی یہ کہ جلنے والی چیز کو وہ اپنی ذات کی ہم شکل بنا دے، باقی اس کے دوسرے افعال مثلاً جمانا، پگھلانا، کالا کرنا، اجلا کرنا وغیرہ تو یہ سب اسی کے ضروری اور لازمی توابع اور نتائج ہیں، اور ضروری کے اقسام میں عنقریب تم یہ جانو گے کہ بالعرض غایتوں کی ایک قسم وہ بھی ہے،

انباذقلس کے مذہب کی تردید کتاب شفا میں ایسے بیانات کے ذریعے سے کی گئی ہے، جو کھلے ہوئے مشاہدات اور واضح شہادتوں پر مبنی ہیں یہی وجہ ہے کہ بخت و اتفاق کا جو نظریہ اس حکیم کی جانب منسوب ہے بعضوں نے اس کو مجاز اور استعارے پر محمول کیا ہے، اور اس کو ایک قسم کا چیستان و معمہ

خیال کیا ہے اور یہ بھی گمان ہے کہ شاید اس پر جھوٹ باندھا گیا ہے، کیونکہ جن لوگوں نے اس کی کتابیں پڑھی ہیں، اور اس کے کلام کا مطالعہ کیا ہے انھوں نے اس میں علمی لحاظ سے بڑی سلامت روی، اور وزنی استعداد و قابلیت محسوس کی ہے،

بہر کیف شفا میں اس مسئلے کی تردید میں جو باتیں مذکور ہیں، ان میں ایک یہ ہے کہ زمین کے کسی حصے میں اگر گیہوں کے دانے بھی اور جو کے دانے بھی گرائے جائیں، تو ظاہر ہے کہ گیہوں سے گیہوں، اور جو سے جو ہی اگے گا، اس سے یہ معلوم ہوا کہ مٹی کا جو جزء گیہوں بنا، اور جو جو بنا یہ سب فاعلی قوت کے عمل کا نتیجہ ہے، یعنی فاعلی قوت ہی نے، مٹی کے اجزاء کو ان صورتوں کی جانب حرکت دی، کیونکہ مادہ تو دونوں کا ایک ہی ہے اس لیے یہ اختلاف مادے کا اقتضاء تو ہو نہیں سکتا، اور اگر مٹی کے اجزاء کو باہم مختلف بھی فرض کیا جائے تو یہ اختلاف مٹی کی ماہیت اور حقیقت کی وجہ سے تو ہو نہیں سکتا، بلکہ یہ کہا جا سکتا ہے، کہ مٹی کے خاص خاص جزء میں دانے کی قوت نے خاص قسم کی خاصیت پیدا کی، اب اگر اس خاصیت کی پیدائش کسی ایسی خاصیت کا اقتضاء ہے، جو اس سے پہلے دانے میں موجود تھی، تو پھر اس خاصیت کے لیے بھی خاصیت تلاش کرنی پڑے گی، یوں ہی یہ بات تسلسل کی راہ پر پڑ جائے گی، اور اگر یہ صورت نہ ہوگی، تو پھر یہی ماننا پڑے گا کہ گیہوں کے دانے میں کوئی ایسی قوت پوشیدہ تھی، جو کسی معین و مخصوص غایت کی جانب متوجہ تھی، اگر یہ نہ مانا جائے گا تو پھر آخر اس کی کیا وجہ ہوگی کہ زیتون کے بیج سے گیہوں، اور خربوزے کے تخم سے جو کیوں نہیں پیدا ہوتا،

شفا کی انھی باتوں میں یہ بھی ہے، کہ طبیعت کی تاثیری عمل میں جب کوئی رکاوٹ اور مانع حائل نہیں ہوتا تو اس وقت وہ ساری غایتیں جو طبیعت سے صادر ہوتی ہیں، ان کا شمار خیرات و کمالات محاسن اور خوبیوں کے ذیل میں کیا جاتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر بجائے ان نتائج اور غایتوں کے طبیعت کی حرکت پر دوسرے مخالف آثار بھی مرتب ہوتے ہیں، اگرچہ ایسا بہت کم ہوتا

ہے، لیکن بہر حال کبھی ایسا بھی ہوتا ہے تو ان مخالف آثار اور نتائج کو دیکھ کر انسان کی فطرت ان کے اسباب کی جستجو اور ٹوہ میں مصروف ہو جاتی ہے، مثلاً حیوان جب بیمار ہو جاتا ہے، یا دبلا ہونے لگتا ہے، یا گیہوں، اور جو کے دانوں کی روئیدگی نہیں ہوتی، تو اس وقت پوچھا جاتا ہے، کہ آخر ان کو کیا چیز عارض ہوئی، یا اس پر کیا مصیبت آئی، نیز ہم جب طبیعت کے عمل میں اس قسم کی کوتاہی محسوس کرتے ہیں، تو ہم اس کا علاج اس کی مقررہ تدبیروں سے کرتے ہیں، جس طرح طبیب یہ سمجھ کر علاج کرتا ہے، کہ رکاوٹ اور مانع جو طبیعت کی راہ میں حائل ہو رہا ہے، اس کا اگر ازالہ کر دیا جائے گا، اور طبیعت کو زور پہنچا دیا جائے گا، تو اس وقت خود ہی طبیعت صحت اور خیر کی جانب متوجہ ہو جائے گی اور یہ بات بھی ہمارے مقصود پر دلالت کرتی ہے۔

مبحث سوم

"اختیاری افعال کی غایت"

معطلہ کی ایک جماعت کا خیال ہے، کہ اللہ تعالیٰ کے افعال حکمت اور مصلحت سے خالی ہوتے ہیں، حالانکہ تم جان چکے کہ طبیعت کے افعال کی بھی غایت ہوتی ہے، حتیٰ کہ بھول چوک سے جو کام صادر ہوتے ہیں، یا نیند میں جو افعال سرزد ہوتے ہیں، وہ بھی غایت اور مصلحت سے جدا نہیں ہوتے، یعنی عقلی اور فکری قوت کی غایت تو اس میں نہیں ہوتی، لیکن واقع میں ان افعال کا جو فاعل ہوتا ہے، ان قوتوں کے اعتبار سے یہاں بھی ضرور غایت ہوتی ہے۔

ان مدعیوں نے جو دلائل پیش کئے ہیں وہ مکڑی کے جالے سے بھی زیادہ کمزور ہیں، مثلاً دو راہوں میں سے بھاگنے والے کبھی ایک راہ کو بغیر ترجیحی

وجوہ کے جو اختیار کرتے ہیں، یا کھانے والے دو روٹیوں میں سے کھانے کے لیے مثلاً پہلے کسی ایک روٹی کا جو انتخاب کرتے ہیں، اور پیاسے پانی کے دو پیالوں میں سے کسی ایک پیالے کو جو منہ سے لگا لیتے ہیں ان جزئی مثالوں کو وہ اپنے دعوے کے ثبوت میں پیش کرتے ہیں، حالانکہ انھوں نے یہ خیال نہیں کیا کہ ترجیح دینے والی وجہ کا یہاں اگر ان کو علم نہ ہو سکا، تو اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ واقع میں بھی ان افعال کی ترجیح کی کوئی واقعی وجہ نہیں ہوتی، آخر ہمارے افعال کی ترجیح میں جن امور کو دخل ہوتا ہے، ان میں جب بعض مخفی باتیں بھی شریک ہیں، مثلاً فلکی ہیئت داد ضاع، الٰہی امور عالیہ تو پھر یہ کیسے کہدیا جائے کہ ان افعال کی ترجیح میں اگر ظاہری اسباب کو دخل نہیں ہوتا، تو مخفی اسباب بھی مرتفع تھے، کس قدر عجیب بات ہے، کہ ان بیچاروں کی سمجھ میں یہ بات بھی نہیں آتی کہ افعال کے لیے اگر اسباب و مصالح کا ہونا غیر ضروری قرار دیا جائے گا، اور بے مقصد ارادوں کی کارفرمائی کو موثر تسلیم کر لیا جائے گا تو اس سے صانع (عالم کے بنانے والے خدا) کے ثبوت ہی کا دروازہ بند ہو جاتا ہے، خدا کے اثبات کا طریقہ آخر یہی تو ہے، کہ جو چیزیں جائز الوجود ہوتی ہیں یعنی جن کا ہونا اور نہ ہونا برابر ہو، ضرور ہے، کہ ان کے وجود کو عدم پر ترجیح دینے والا کوئی ہو، اب اگر اسی قاعدے کو غلط ٹھیرا دیا جائے، تو پھر واجب الوجود کے اثبات کی صورت ہی کیا باقی رہ جاتی ہے، بلکہ ان کے اس دعوے کو اگر مان لیا جائے تو سرے سے بحث و فکر کا قصہ ہی ختم ہو جاتا ہے، اور یقینیات پر بھی بھروسا باقی نہیں رہتا کیونکہ ایسی صورت میں اس کی کوئی ضمانت باقی نہیں رہتی کہ یقینی مقدمات پر بھی اس کے نتیجے کا نقیض نہیں بلکہ اس کا واقعی نتیجہ ہی مرتب ہوگا، اللہ تعالیٰ کی طرف جس بے مقصد وغایت ارادے کو یہ لوگ منسوب کرتے ہیں، اس اعتقاد کی وجہ سے آدمی میں ایسی حالت پیدا ہو جاتی ہے، کہ کائنات کی چیزیں جیسی واقع میں ہیں ویسی اسے محسوس نہیں ہوتیں، گویا اسلامی عہد میں یہ گروہ اسی قسم کا ہے، جیسا کہ پچھلے زمانے میں سوفسطائیہ کی جماعت تھی۔

ان لوگوں کی پیش کردہ دلیلوں میں وہ دلیل بھی ہے جس کا ذکر پہلے ہی کیا جا چکا ہے، یعنی ارادے کا ترجیح یافتہ ہونا یہ اس کی ذاتی صفت ہے، ایسی ذاتی صفت جس کے ثبوت کے لیے کسی بیرونی سبب کی حاجت نہیں ہوتی، جیسا کہ تمام ذاتی صفات اور لوازم کا حال ہوتا ہے مثلاً علم کا علم ہونا، قدرت کا قدرت ہونا، ظاہر ہے، کہ اس کے لیے کسی علت اور سبب کی کیا ضرورت ہے، مگر اگر غور کیا جائے تو سمجھا جا سکتا ہے کہ یہ مہمل سی بات ہے، آخر جب کسی کام کے کرنے نہ کرنے دونوں پہلوؤں کا اختیار ہو، اس وقت جب تک اس کے کسی ایک پہلو کا کوئی ترجیح دینے والا نہ ہوگا، اس فعل کا ظہور وصدور کس طرح ہو سکتا ہے، اور ارادے میں جس ذاتی خصوصیت کا ان لوگوں نے دعویٰ کیا ہے، میرے نزدیک وہ صرف دیوانوں کی بڑ ہے، آخر ترجیح یافتہ پہلو کا جو مقابل پہلو ہے، اسی کو اگر اختیار کر لیا جاتا، اس وقت بھی تو ارادے کی یہ خصوصیت باقی ہی رہتی ہے،

ان کے پیش کردہ دلائل میں سے یہ بھی ہے، اور اس کا بھی پہلے ذکر گزر چکا ہے، یعنی یہ لوگ کہتے ہیں کہ فعل سے پہلے ارادہ اس طرح پایا جاتا ہے کہ اس کا تعلق ان دو پہلوؤں میں سے کسی ایک کے ساتھ نہیں ہوتا، پھر اس کے بعد، وہ بجائے دوسرے کے ایک ہی پہلو کے ساتھ متعلق ہو جاتا ہے اس قوم کی رسوائی کے لیے میرے خیال میں یہی دعویٰ کافی ہے، کیونکہ ارادہ کرنے والا ظاہر ہے کہ بے تمیزی کے ساتھ جس پہلو کا بھی اتفاق ہو جائے ارادہ نہیں کیا کرتا، بلکہ ارادے کا چونکہ اضافی صفات میں شمار ہے، اس لیے جب تک کسی پہلو سے متعلق نہ ہولے ارادے کا تحقق ہی نہیں ہوتا، یہ نہیں ہوتا کہ پہلے بغیر کسی پہلو سے متعلق ہو کر پایا جاتا ہے، اور اس کے بعد کسی پہلو سے اس کو تعلق عارض ہوتا ہے، ہاں وجود سے پہلے جب کسی شے کا تصور حاصل ہوتا ہے تو پھر ارادے کے ذریعے سے اس شے کے امکانی پہلوؤں میں سے ایک پہلو کو ترجیح حاصل ہو جاتی ہے، الغرض ترجیح کا وجود اس سلسلے میں ارادے سے پہلے ہوتا ہے، جیسا کہ پہلے بھی بیان کیا جا چکا ہے۔

ترجیح دینے والے کے بغیر رجحان ممکن ہے اس دعوے کے ثبوت میں قوی ترین وجوہ وہ ہیں، جنھیں مباحث مشرقیہ کے مصنف (امام رازی) نے پیش کیا ہے، پہلی وجہ یہ ہے کہ آسمان ظاہر ہے کہ اس کے اجزاء باہم ایک دوسرے کے اعتبار سے ہم فطرت وہم حقیقت ہیں، باوجود اس کے قطب بننے کے لیے ان اجزاء میں سے ایک جزء مختص ہوتا ہے، دوسرا جزء منطقہ بننے کے لیے دائرہ قرار پاتا ہے، تیسرا محور بننے کے لیے خط ٹھیرایا جاتا ہے، حالانکہ اور دوسرے نقاط، دوائر خطوط میں یہ صفات نہیں پائے جاتے باوجودیکہ ان کے سوا دوسرے اجزاء کے لیے بھی قطب منطقہ محور وغیرہ ہونا ممکن تھا کیونکہ محل کے اجزاء باہم مماثل اور متشابہ ہیں، دوسری دلیل امام رازی کی یہ ہے کہ مختلف جہات کے لحاظ سے ہر فلک کی حرکت ایک خاص جہت اور سمت کی طرف ہوتی ہے، حالانکہ ہر جہت کی جانب یہ حرکت ممکن تھی نیز تیزی وسستی سرعۃ وبطوء کے اعتبار سے ہر حرکت کا ایک خاص درجہ ہوتا ہے، حالانکہ خصوصیت کی کوئی وجہ نہیں جب کہ ہر درجے سے حرکت کا تعلق مساوی ہوتا ہے، تیسری دلیل ان کی یہ ہے کہ فلک کے خاص خاص مقام سے خاص خاص ستاروں کا تعلق باوجودیکہ ہر مقام سے ہر ستارے کا تعلق مساوی تھا، یہ بھی ہمارے دعوے کی دلیل ہے، کیونکہ فطرت وطبیعت فلک کے ہر جزء کی مساوی ہے، عقل اس کو ممکن سمجھتی ہے، کہ جس جس مقام پر اس وقت جو جو ستارے ہیں، بجائے اس کے وہ دوسری جگہوں میں بھی ہو سکتے تھے، چوتھی دلیل ان کی یہ ہے، کہ مقدار کی رو سے عالم کے لیے تمام مقداروں سے برابر کا تعلق ہے، پھر عالم کا موجودہ حجم اور مقدار کے ساتھ مخصوص ہونا یعنی موجودہ مقدار سے نہ بڑا ہونا نہ اس سے چھوٹا ہونا، یہ بھی ہمارے مدعا کی دلیل ہے، کہ عقل کے نزدیک عالم کے لیے ہر مقدار کا ثابت ہونا ممکن تھا یہ تھے امام رازی کے وہ دلائل یا ان کے شکوک امام کے ان تمام شبہوں کا جواب ہم بہ ترتیب اب درج کرتے ہیں، پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ قطب کے نقطے کی تعیین دراصل اس معین اور مخصوص حرکت کا نتیجہ ہے جس کی وجہ سے

قطب کا نقطہ بھی معین ہو جاتا ہے' اور محور بھی معین ہوتا ہے' اس لیے کہ اگر فلک متحرک نہ ہوتا تو اس میں نہ منطقے کا دائرہ پیدا ہوتا' اور جب منطقہ نہ ہوتا' تو قطب اور محور بھی نہ بنتے جو منطقے کے وجود کے لوازم میں سے ہیں' دوسری بات کا جواب یہ ہے کہ تیزی و سستی' سرعۃ و بطوء کے اعتبار سے حرکتوں میں جو باہمی اختلاف پیدا ہوتا ہے' یہ اختلاف دراصل ان حرکات کے مبادی کے اختلاف کا نتیجہ ہوتا ہے' یعنی افلاک کی حرکتوں میں یہ اختلاف مثلاً ان کے عقلی مبادی کے اختلاف کی وجہ سے ہوتا ہے' جو ان افلاک کے ساتھ اور ان کے حرکات کے ساتھ اقتضائی خصوصیت رکھتے ہیں' اور کائنات کے قوانین نظم و ضبط کی بہتری ان کے انھی اقتضاؤں کے ساتھ وابستہ ہے' اسی سے تیسرے شبہے کا جواب بھی نکل آتا ہے' یعنی وہ بھی مبادی ہی کے اختلافات کا اثر ہے' ماسوا اس کے ایک بات یہ بھی ہے' کہ آسمان کے مختلف مقامات جو مختلف ستاروں کے لیے مقرر ہوئے ہیں' تو ان کا یہ تقرر ستاروں ہی سے پیدا ہوا ہے' نہ کہ ان سے پہلے یہ تقرر ہو چکتا ہے' میرا مطلب یہ ہے کہ فلک کے ان مقامات کو ستاروں نے پیدا کیا ہے' ورنہ ان سے پہلے تو فلک کی سطح چکنی اور سپاٹ تھی اور وہ گڑھا جس میں ستارہ پایا جاتا ہے' اس میں نہ تھا جب ستارے نے اس میں جگہ بنا لی تو وہاں سے اب وہ ٹل نہیں سکتا' چوتھی بات کا جواب یہ ہے کہ محدد (فلک الافلاک) ہو' یا اس کے سوا کوئی اور جسم ہو' ہر ایک کی ایک خاص طبیعت ہوتی ہے' یہی طبیعت خاص' اس جسم کے لیے خاص مقدار کو چاہتی ہے' اسی لیے اس مقدار کے سوا دوسری مقدار اس جسم کے لیے نہیں ہو سکتی' باقی عقلی تجویز سو اس کا حال یہ ہے' کہ بسا اوقات وہ واقعات کے خلاف ہوتی ہے' جس کی وجہ یہ ہے کہ دلیل قائم کرنے سے پہلے عقل کو واقعات کے اسباب کا صحیح علم نہیں ہوتا' ان فلکی مشکلات کے حل میں ایک مستقل رسالہ میں نے لکھا ہے' جس میں چند اصولی مقدمات کے بعد ان کے حل کی ایسی تقریر کی ہے کہ پڑھنے کے بعد دل میں پھر شک باقی نہیں رہ سکتا مزید اطمینان

جو حاصل کرنا چاہتے ہیں، مناسب ہوگا کہ وہ اس رسالے کا مطالعہ کریں۔
خلاصہ یہ ہے کہ جس معلول کے ساتھ اس کے فاعل مختار کی امکانی نسبت ہوگی، یعنی اس کے کرنے نہ کرنے دونوں باتوں کا اس کو اختیار ہوگا تو ایسے معلول کا فاعل مختار سے صدور اس وقت تک ناممکن ہے، جب تک کہ اس فعل کے ترجیح کا کوئی خاص باعث اور اقتضا نہ ہو، کیونکہ مساوی کا غیر مساوی ہونا، یعنی راجح ہونا محال ہے، کوئی صاحب عقل اگر اس کا دعویٰ کرتا ہے، تو یہ صرف اس کا ایک زبانی ادعا ہوگا، دل سے اس کو تعلق نہیں ہوسکتا، اور ترجیح کے اسی باعث اور داعی کو ایجاد اور فعل کی غایت کہتے ہیں، پھر یہ غایت کبھی خود فاعل کی ذات ہی ہوتی ہے، جیسا کہ حق تعالیٰ کے افعال میں ہوتا ہے، کیونکہ اس کی فاعلیت بالکل تام اور کامل ہوتی ہے، اب اگر اپنے فعل میں کسی ایسے بیرونی امر کا محتاج ہوگا جو اس کی ذات سے خارج ہے، تو وہ اپنے فاعل ہونے میں ناقص ہوجائے گا، تم کو عنقریب بتایا جائے گا کہ جو تمام اسباب کا مسبب، اور فاعل اول ہے، اس کے فعل کی غایت بجز اس کی ذات کے اور کوئی دوسری چیز نہیں ہوتی، کیونکہ غایتیں بھی منجملہ تمام اسباب کے اسباب کی ایک قسم ہیں، پھر جس طرح تمام اسباب کی انتہا اسی مسبب پر ہوتی ہے، غایتوں کی انتہا بھی اسی پر ہوگی، اب اگر اس فاعل اول کی غایت اس کی ذات کے سوا کوئی اور چیز ہوگی تو سوال یہ ہے کہ یہ غایت بھی اسی کی طرف منتہی اور اسی کے ساتھ مستند ہے، یا نہیں، اگر نہیں ہے، تو یہ خلاف مفروض ہے اور اگر اس کی انتہا بھی اسی پر ہوتی ہے، تو اب سوال اس غایت میں ہوگا، جو اس مفروضہ غایت کے صدور کی باعث بنی، کہ آیا وہ بھی فاعل اول کی ذات کی غیر ہے یا نہیں، تا اینکہ یہ سلسلہ یونہی آگے بڑھتے ہوئے اس غایت پر ختم ہوجائے گا جو فاعل اول کی ذات کی عین ہے، الغرض حق تعالیٰ سب کی غایت بھی اسی طرح سے ہے، جس طرح وہ سب کا فاعل ہے، تفصیل اس کی یہ ہے کہ ہم آئندہ اس کو

ثابت کریں گے (انشاء اللہ تعالیٰ) کہ خود اپنی ذات سے مسرور اور خوش جتنا کہ خود ذات حق ہے، اتنی مسرت کسی دوسرے کو اپنی ذات سے حاصل نہیں ہے، اور یہ تو ظاہر ہی ہے، کہ ساری کائنات کا سرچشمہ اور مصدر حضرت حق تعالیٰ کی ذات ہے، اسی کے ساتھ ایک قاعدہ یہ بھی ہے، کہ کسی شے سے جو مسرور ہوتا ہے، وہ ان تمام چیزوں سے بھی خوش ہوتا ہے جو اس شے سے بحیثیت اس شے کے صادر ہوتی ہیں اب جاننا چاہئے کہ واجب تعالیٰ نے کائنات کا جو ارادہ فرمایا یہ ارادہ کائنات کی ذات کے لیے نہیں کیا گیا بلکہ اس حیثیت سے کیا گیا کہ وہ حق تعالیٰ سے صادر ہونے والی ہے، اسی طرح عالم کی ایجاد اور تخلیق کی غایت بھی خود حق تعالیٰ کی اپنی مقدس ذات ہی ہے، اور جو بھی کسی شے کا فاعل اس حیثیت سے ہوگا جس کا ذکر کیا گیا، ایسا فاعل فاعل بھی ہوتا ہے اور خود ہی اس شے کی غایت بھی ہوتا ہے، حتیٰ کہ ہمارے اندر جن جن لذتوں کے احساسات ہیں، اگر ان لذتوں میں خود اپنی ذات کا شعور بھی ہوتا، اور اسی کے ساتھ اس لذت سے کسی فعل کا صدور ہوتا، تو لذت اس فعل کا ارادہ فعل کی ذات کی حیثیت سے نہیں کرتی، بلکہ اس حیثیت سے کرتی کہ اس فعل کا صدور اس کی ذات سے ہونیوالا ہے، ایسی صورت میں یہ لذت خود ہی فاعل بھی ہوگی اور غایت بھی۔

ایک وہم پر تنبیہ

لوگوں کے کلام میں یہ بات اکثر ملتی ہے کہ عالی و برتر سافل اور فرد تر کا ارادہ نہیں کرتا، اور نہ عالی سافل کی طرف توجہ والتفات کرتا ہے، کہتے ہیں کہ اگر ایسا ہوگا، تو لازم آئے گا کہ عالی سافل کے ذریعے سے اپنے کمالات کو حاصل کرے، کیونکہ ایسی صورت میں اس سافل کا وجود عالی کے لیے اس کے عدم سے اولیٰ اور بہتر ہوگا، مگر ظاہر ہے، کہ علت کی تکمیل معلول سے نہیں ہوتی، (پس عالی بھی سافل کا ارادہ نہیں کرسکتا)

میں نے جو بات اوپر کہی اس کو اس مشہور دعوے سے نقصان نہیں پہنچتا، اور نہ دونوں میں منافات ہے، کیونکہ سافل کے اعتبار سے عالی میں

جس محبت اور التفات، میلان و توجہ کا یہاں انکار کیا گیا ہے، یہ وہ التفات و توجہ ہے، جس میں سافل کو عالی کا مقصود بالذات قبلۂ توجہ قرار دیا جاتا ہو، باقی یہی تعلق اگر بالعرض اور تبعی و طفیلی طور پر ہو، تو اس کے انکار کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہوسکتی، اللہ تعالیٰ اگر اپنے فعل اور ارادے کو اس لیے پسند فرمائیں، کہ یہ ان آیات میں کوئی آیت اور آثار میں سے کوئی اثر ان کے جود و کرم کے دریا کا ایک قطرہ ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اسی فعل کا ذاتی وجود حق تعالیٰ کے لیے باعث مسرت و بہجت ہے، اور حق تعالیٰ کے لیے وہ خیر ہے، بلکہ حق تعالیٰ کی حقیقی مسرت تو اسی چیز سے ہوتی ہے جو اس کی بالذات محبوب ہے، یعنی خود اس کی اپنی بزرگ و برتر ذات پاک جو تمام کمالات، اور سارے جمال کا سرچشمہ ہے، اور جہاں کہیں بھی جمال و کمال ہے، وہ اسی کے کمال و جمال کا چھینٹا، اور اسی کی ایک جھلک ہے، شیخ ابوسعید بن ابی الخیر رحمۃ اللہ علیہ کے سامنے کسی قاری نے قرآن کی آیت یحبھم ویحبونہ (خدا ان سے محبت کرتا ہے، اور وہ خدا سے محبت کرتے ہیں) پڑھی، تو حضرت ابوسعید نے فرمایا ”سچ ہے، حق تعالیٰ ان لوگوں سے محبت فرماتا ہے، کیونکہ حق تعالیٰ در اصل اپنے سوا اور کسی سے محبت نہیں فرماتے، دائرۂ وجود میں ان کے سوا اور ہے کون، ان کے سوا جو کچھ بھی ہے، وہ انھی کی کاریگری ہے، اور کاریگر جب اپنے کام کی تعریف کرتا ہے، تو یہ تعریف در اصل خود اپنی ہوتی ہے“، اسی سے وہ بات بھی سمجھ میں آسکتی ہے، جو مشہور ہے کہ اگر عشق نہ ہوتا، تو نہ آسمان ہوتے نہ زمین، نہ خشکی نہ تری، الحاصل اللہ تعالیٰ کی محبت خواہ وہ کسی سے ہو، بالآخر خود اپنی ہی ذات کی طرف واپس ہوتی ہے، پس محبوب اور مراد واقع میں حق تعالیٰ کی خود اپنی ذات ہے، مثلاً جب تم کسی آدمی سے محبت کرتے ہو اس کے آثار سے بھی تمھیں محبت ہوتی ہے، لیکن واقع میں محبوب تمھارا وہی آدمی ہے، کسی نے شعر کہا ہے۔ ؎

وما حب الدیار شغفن قلبی ولکن حب من سکن الدیار

(میرے دل پر اس سرزمین کی محبت نہیں چھا گئی ہے، بلکہ اصل یہ ہے کہ

جو اس سرزمین میں رہتا ہے اس کی محبت میں میں سرشار ہوں)

مبحث چہارم

یکے بعد دیگرے بطور تعاقب کے جو چیزیں پیدا ہوتی رہتی ہیں، ان کی غایت کی کوئی آخری حد نہیں ہے، اس مسئلے کی تشریح سے پہلے ایک مقدمہ بیان کرلینا چاہتا ہوں، اور وہ یہ ہے کہ جن غایتوں کو غایت بالعرض کہتے ہیں، یعنی مقصود بالذات فعل سے وہ نہیں ہوتی اور ان کو "ضروری غایات" کے نام سے بھی موسوم کرتے ہیں، ان کی تین قسمیں ہوتی ہیں، ایک تو وہ ہے کہ جس کا وجود غایت کے پائے جانے کے لیے ضروری ہو، اور یہ کہ اس کا وجود غایت سے پہلے ہو، مثلاً لوہے میں جو سختی کا حال ہے کہ اس کی غایت کاٹنا بغیر سختی کے ظاہر نہیں ہوسکتی، اس کا نام نافع ہے خواہ واقع میں اس سے نفع ہوتا ہو، یا نہ ہوتا ہو، غایت کی اسی قسم میں موت اور اس جیسی چیزیں بھی داخل ہیں، اس لیے کہ موت سے نوع انسانی کے کلی نظام میں نفع پہنچتا ہے، اور نفس کی بھی اصلاح موت سے ہوتی ہے، جیسا کہ پہلے بھی اشارہ کیا گیا تھا دوسری قسم وہ ہے، جو غایت کے ملزوم کو لازم ہو، اور ایسی صورت میں اس کا وجود غایت کے ساتھ ہوگا، مثلاً کاٹنے کے متعلق کہا جائے کہ اس کے لیے سیاہ جسم کی حاجت ہے، ظاہر ہے کاٹنے کی غایت کے لیے جسم کی سیاہی کی ضرورت نہیں ہے، لیکن اس لوہے کی ضرورت ہے، جس کے لیے سیاہ ہونا مثلاً ضروری ہے، تیسری قسم وہ یہ ہے، کہ جس کا حصول غایت کے حصول پر مرتب ہو، خواہ یہ ترتب اس قسم کا ہو، جیسا کہ لوازم اور ملزومات کے درمیان ہوتا ہے، مثلاً افلاک کی حرکات اور گردشوں پر عنصری پیداواریں مرتب ہوتی ہیں، یعنی معدنیات، نباتات، حیوانات وغیرہ کی پیدائش کو آسمانی گردشوں کا نتیجہ خیال کیا جاتا ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ خود ان گردشوں کی اصلی غایت اس سے کہیں بلند تر ہے، رہی اس کی مثال جب ان عرضی

غایتوں کا ترتب لزومی شکل میں نہ ہو، نکاح ہو سکتا ہے کہ نکاح کی اصلی غایت یعنی توالد و تناسل کے ساتھ بچے کی محبت بھی اس غایت پر کبھی مرتب ہوتی ہے، لیکن لزومی طور پر نہیں، یہ تھے بالعرض غایتوں کے اقسام اور اسی کو ضروری بھی کہتے ہیں، برائی اور شر جو ہماری اس دنیا میں پایا جاتا ہے، وہ دراصل اسی قسم کے ضمن میں پایا جاتا ہے، مطلب یہ ہے کہ جب عنایت خداوندی جو مطلق جود و کرم ہے، اس نے چاہا کہ ہر وہ چیز جو خیر ہے وہ پیدا ہو، اور خیر کے ذیل میں ان مرکبات کا مبدء (سرچشمہ) بھی تھا، جو اربعہ عناصر سے ترکیب پاتے ہیں، یعنی خود ہی عناصر کہ ہی مرکبات کے مبدء ہیں، اب چونکہ ایسی آگ کا وجود ناممکن تھا، جس میں جلانے کی صفت نہ ہو، لیکن اس کے ساتھ عالم کے نظام کی رسائی اپنے بلند مقاصد اور اعلیٰ اغراض و غایت تک اسی جلانے والی آگ کے بغیر نہیں ہو سکتا تھا اس لیے آگ اسی صفت کے ساتھ پیدا ہوئی، جس کی وجہ سے بعض مرکبات کو اس آگ سے جل کر برباد ہونا پڑا۔ باقی آگ جن چیزوں کو جلا کر برباد کرتی ہے ان تک آگ کی رسائی کس طرح حاصل ہوتی، تو اس کی وجہ افلاک کے وہ حرکات ہوتے ہیں جو الٰہی تدبیر اور محکم نظام و قانون کے تحت ظہور پذیر ہو رہے ہیں، الغرض شر اور برائی کے افراد کے حساب سے تو ضرورۃً ضرورت ہوتی ہے، لیکن دوسرے اعتبار اور کلی نظام کے رو سے وہی غایت بھی ہے جیسا کہ خیر کے باب میں اس کا ذکر آچکا ہے، اور عنایت کے باب میں انشاء اللہ تعالیٰ اس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

اس مقدمے کے بعد اب ہم اصل مقصد کی طرف آتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جو چیزیں بنتی اور بگڑتی رہتی ہیں، ان کے متعلق یہ جاننا چاہئیے کہ عالم کی جو طبیعت مدبر ہے، اور دنیا کا نظام جس طبیعت کے ساتھ وابستہ ہے، اس کی ذاتی غایت دراصل کوئی شخصی وجود نہیں ہوتی، یعنی کسی نوع کا کوئی فرد اس کی غایت نہیں ہوتی بلکہ اس کی ذاتی غایت یہ ہوتی ہے، کہ نوعی حقائق اور ماہیتیں دائمی وجود کے ساتھ ہمیشہ پائی جائیں، پھر کسی نوع کے فرد واحد اور کسی ایک ہی

شخص کا باقی رہنا اگر ممکن ہوتا ہے، تو ایسی صورت میں اشخاص کے اس طرح پیدا کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی کہ ایک کے بعد دوسرا بطور تعاقب کے پیدا ہو، اسی لیے اس قسم کی نوع کا صرف فرد واحد ہی پایا جاتا ہے جیسا کہ آفتاب اور ماہتاب کا حال ہے، اور اگر وہ کوئی ایسی نوع ہے کہ اس کے کسی شخص واحد کا باقی رہنا ممکن نہ ہو، جیسا کہ کائنات کی ان موجودات کا حال ہے، جن کے افراد بنتے اور بگڑتے، پیدا ہوتے اور فنا ہوتے رہتے ہیں تو اس وقت ضرورت ہوتی ہے، کہ اس قسم کی نوع کے ایسے افراد مسلسل پیدا کئے جائیں جو یکے بعد دیگرے بطور تعاقب کے ایک کی جگہ دوسرا فرد قایم ہوتا رہے، فطرت کا یہ کاروبار اس لیے نہیں ہوتا کہ اس قسم کے انواع کے افراد کی کثرت طبیعت کی بالذات مقصود ہوتی ہے، بلکہ جو مقصود بالذات ہوتا ہے، چونکہ اس کا حصول بغیر اس شکل کے نہیں ہو سکتا تھا بہرحال اصل مقصود تو نوع کا باقی رکھنا ہوتا ہے، اور غیر محدود افراد و اشخاص کی پیدائش دراصل عرضی غایت ہوتی ہے نہ کہ ذاتی۔

خلاصہ یہ ہے کہ ذاتی غایتیں تو ہمیشہ متناہی اور محدود ہی ہوتی ہیں، (اور افراد کی محدودیت عرضی غایتوں کے اعتبار سے ہوتی ہے۔) یہ تو اس طبیعت کا حال تھا، جس سے نوع کی تربیت اور تدبیر متعلق ہوتی ہے، باقی شخصی طبیعت، تو اس کی غایت معین شخص اور مخصوص فرد کی بقا ہوتی ہے، اس کے سوا شخصی طبیعت کی غایت اور کچھ نہیں ہوتی، باقی فلکی حرکات آسمانی گردشیں، تو جیسا کہ تم آیندہ جانو گے، ان کا مقصد اور ان کی غایت یہ ہوتی ہے، کہ افلاک کے لیے جتنے اوضاع (چکر) ممکن ہیں، ان کو قوت اور امکان، کے درجے سے نکال کر فعلیت کی شکل عطا کی جائے، تاکہ ان افلاک کے نفوس کو کامل وجود کے ساتھ مشابہت حاصل ہو جائے اور چونکہ یہ بات اسی طرح ممکن تھی کہ جزئی اوضاع کو یکے بعد دیگرے تعاقب کے طور پر پیدا کیا جائے اس لیے افلاک کی ان حرکات کی عرضی غایات یہی اوضاع ہیں جو یکے بعد دیگرے پیدا ہو رہے ہیں، جس طرح عنصری کائنات بھی ان حرکات

کی عرضی غایات ہیں، جیسا کہ ابھی تم سن چکے ہو۔

باقی (دلائل) کے مقدمات و نتائج کی غایت تو اس کے متعلق تم کو قطعی طور پر یہ معلوم ہونا چاہیئے، کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ ان کی غایتیں محدود ہوتی ہیں، اس کا مطلب یہ ہے، کہ کسی ایک فاعل کے لیے یہ ناممکن ہے، کہ اس کے کسی ایک کام اور فعل میں غایتوں کا سلسلہ اس طرح پیدا ہوتا چلا جائے کہ ہر غایت کی ایک اور غایت لامحدود طور پر نکلتی چلی جائے البتہ کسی ایک فعل یا کام کے لیے تو نہیں، لیکن مختلف افعال و اعمال کے لیے جائز ہے کہ ان کی غایتیں بھی مختلف اور متعدد ہوں اور یہاں جو صورت ہے اس میں ہر قیاس کی ایک معین غایت ہوتی ہے یعنی کسی ایک قیاس کے لیے بجز ایک معین و مخصوص غایت کے کوئی دوسری غایت نہیں ہوتی اور جب واقعہ یہی ہے، تو پھر اس میں ناممکن اور محال ہونے کی کیا بات ہے۔

فصل "غایت اور خیر میں فرق"

بات یہ ہے کہ غایت کے متعلق یہ دیکھنا چاہیئے کہ آیا وہ کائنات کے سلسلے میں داخل ہے، یا اس سلسلے سے برتر و اعلیٰ ہے، پھر اگر کائناتی سلسلے میں شریک ہے تو دیکھنے کی بات یہ ہے کہ ایسی غایت آیا قابل میں موجود ہے مثلاً مٹی اور اینٹ میں گھر کی شکل و صورت کا پایا جانا معمار کے کام کی غایت ہے، یہ قابل میں غایت کے پائے جانے کی صورت ہے، یا قابل میں نہیں بلکہ فاعل کی خود ذات میں غایت کا وجود ہو، جیسے گھر میں سکونت اختیار کرنا اگر مکان بنانے والے کی یہی غایت ہو، ان تمام صورتوں میں درحقیقت غایت وہی ہوتی ہے، جو تمام علل و اسباب کا پہلا سبب ہوتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ فاعل کے دل میں جب تک غایت کا تصور نہ ہو گا اس وقت تک فاعل فاعل بن ہی نہیں سکتا، مگر خارجی وجود کے اعتبار سے یہی غایت تمام علل و اسباب کی معلول ہوتی ہے، یعنی یہ اس وقت ہوتا ہے،

جب غایت کائناتی سلسلے کی چیز ہو،

بہرحال اس غایت کی پہلی قسم میں یہ ہوتا ہے کہ جب غایت کو فاعل کی جانب اس طرح منسوب کیا جائے کہ اسی غایت کے تصور کی وجہ سے فاعل اس فعل کا محرک ہوا، اور اس کے فاعل ہونے کا سبب بھی تصور ہوا، اس نقطۂ نظر سے غایت کا نام غرض اور غایت ہوتا ہے، اور اگر اسی غایت کو حرکت کی طرف منسوب کیا جائے تو اس لحاظ سے ان کو غایت نہیں بلکہ نہایت کہیں گے، کیونکہ غایت ہی کی وجہ سے فعل کا ارادہ کیا جاتا ہے، پھر اس کے پائے جانے کے وقت یہ درست نہ ہوگا کہ جس نے اس کا ارادہ کیا وہی معدوم ہو جائے، بلکہ واقعہ تو یہ ہے، غایت سے فاعل کی فاعل ہونے کی صفت تکمیل ہوتی ہے، اور حرکت کا قاعدہ دوسرا ہے، یعنی جس وقت حرکت اپنی انتہائی نقطۂ مقصود تک پہنچتی ہے، اسی وقت حرکت کا وجود ختم ہو جاتا ہے، اسی طرح جب اسی غایت کو فاعل کی طرف اس حیثیت سے منسوب کریں گے کہ فاعل کی اس سے تکمیل ہوتی ہے، اور اس سے پہلے فاعل میں بھی خیر بالقوہ پائی جاتی تھی، تو اس اعتبار سے غایت کو خیر کہتے ہیں، کیونکہ بالقوہ شے کو یعنی اس امر کو جس کی صلاحیت کسی شے میں ہوتی ہے، جو اس صلاحیت کو بالفعل کر دے اسی کا نام مکمل اور کمال بخشنے والا ہوتا ہے، اور عدم چونکہ شر ہوتا ہے، اس لیے حصول اور بالفعل وجود یقیناً خیر ہوگا، اور جب غایت کو قابل کی جانب بحیثیت قابل ہونے کے منسوب کریں، اور یہ تصور کریں کہ اسی غایت کے ذریعے سے قابل میں جس صفت کے قبول کرنے کی استعداد تھی وہ بالفعل ہو گئی، تو اس وقت غایت کو صورت کہتے ہیں، الغرض غایت کو چار چیزوں سے نسبت حاصل ہے، اور ہر نسبت کے اعتبار سے اس کا خاص نام ہے، یہ تو پہلی قسم کی تفصیل ہوئی، باقی دوسری قسم تو اگر فاعل کی ذات میں غایت کی حیثیت صورت اور عرض کی ہے، اس وقت دیکھنا چاہیئے کہ فاعل کی جانب اس کو اگر اس لحاظ سے منسوب کر رہے ہیں کہ فاعل کی اس سے تکمیل ہوتی ہے، تو اس وقت اس کا نام خیر ہوگا، اور اس نقطۂ نظر سے

کہ فاعل کی حرکت کا وہ مبدء ہے، اس کا نام غایت ہوگا، اس تقریر سے معلوم ہوا کہ ہر غایت ایک لحاظ سے غایت ہے، اور دوسرا اعتبار یعنی اس کا مبدء ہونا کبھی تو یہ حقیقی بات ہوتی ہے اور کبھی بظن غالب ایسا ہوتا ہے، مثلاً ایسے حرکات جن کا مبدء فکری قصد و ارادہ نہیں بلکہ صرف تخیل ہو،

تم کو یہاں یہ بھی جاننا چاہئے، کہ مادے کی تحریک کا جو فاعل قریب اور بالکل اس کے ساتھ ملا ہوا ہوتا ہے، اس قسم کے فاعل کی غایت وہی صورت ہوتی ہے، جو مادے میں پیدا ہوتی ہے، اور جس کی غایت مادے والی صورت نہ ہوگی وہ فاعل قریب بھی نہیں ہوسکتا، اب اگر ایسی شکل پیش آجائے کہ جس فاعل کے مادے میں صورت ہو وہ اور جس میں صورت مادے میں نہیں ہوتی ہے، یہ دونوں ایک ہی شے ہوجائے، تو قرب و بعد، اور یہ اس کو کہ تحریک سے براہ راست تعلق ہے یا نہیں، ان تمام امور میں ایسے فاعل کی فاعلیت مختلف ہوگی، ایسی حالت میں مادے میں جو صورت پیدا ہوگی وہ اس فاعل کی غایت دو حیثیتوں سے ہوگی یعنی ایک بالذات ہونے کی حیثیت سے اور دوسرے بالعرض ہونے کے لحاظ سے اس کو مثال سے یوں سمجھو کہ رہنے کے لیے ایک آدمی گھر بناتا ہے، اس اعتبار سے کہ یہ شخص اس مکان میں سکونت پذیر ہونا چاہتا ہے، یہ سکونت پذیر ہونا اس کے بانی مکان ہونے کی علت ہے، گویا سکونت پذیر ہونا اس کے بانی ہونے کی بحیثیت بانی ہونے کے ابتدائی سبب ہے، اور بحیثیت سکونت پذیر ہونے کے یہی غایت معلول بھی ہے، الغرض بحیثیت سکونت پذیر ہونے کے یہ مکان بنانے کی بعید علت ہے، اور مکان بنانے والے کی حیثیت سے وہ یہ علت قریبہ ہے، پس ضرور ہوا کہ پہلے اعتبار کے رو سے اس کی غایت مادے میں صورت بن کر نہیں پائی گئی، اور دوسرے اعتبار سے جس کی وجہ سے وہ مکان بنانے والے کے ساتھ براہ راست تعلق رکھتا ہے، اس کی غایت گھر کی صورت اور ہیئت ہے،

فصل

خیر اور وجود میں فرق۔

بتایا جا چکا ہے کہ غایت اپنے وجود کی خاص نوعیت کے

اعتبار سے کبھی فاعل کی بحیثیت فاعل ہونے کے خود فاعل بن جاتی ہے، اور فصل کی علت غائی ہوتی ہے اور یہی علت غائی اپنے وجود کے دوسری نوعیت کی رو سے فاعل کے معلول کی معلول ہوتی ہے، اس سے یہ معلوم ہوا کہ اس کی نسبت کبھی فاعل کی طرف اس طرح ہوتی ہے کہ فاعل کی اس سے تکمیل ہوتی ہے، اور کبھی فاعل کی جانب اس کی نسبت یوں ہوتی ہے کہ فاعل سے وہ صادر ہوتی ہے

اب سمجھنا چاہئے کہ جو فاعل اس علت غائی سے نہ خود متاثر اور نہ منفعل ہوتا ہو، اور نہ اس غایت کے کسی طفیلی و ذیلی متعلقات سے متاثر ہوتا ہو، تو اس وقت اس کا نام جود ہوتا ہے، اور جو فاعل اس سے متاثر و منفعل ہو اس وقت اس کا نام خیر ہوتا ہے، بہر حال خیر اسی کو کہتے ہیں جسے ہر شخص چاہتا اور طلب کرتا ہو، اور یہ وجود ہی ہو سکتا ہے، یا وجود کے کمالات ہو سکتے ہیں اور جود کی تعریف یہ ہے، کہ "کسی کو بغیر کسی عوض کے وہ چیز عطا کرنی جس کا وہ سزاوار ہو" ایسی چیز جس کے موہوب لہ (یعنی جس کو دیا جائے) لائق نہ ہو، اس کا دینے والا جواد نہیں ہے، مثلاً جو کسی مظلوم کو قتل کرنا چاہتا ہو، اس کو چھری دینے والا جواد نہیں کہلا سکتا، یا معاوضہ لینے کے لیے جو کوئی چیز کسی کو دے، خواہ معاوضہ شکر کی شکل میں ہو، یا تعریف کی یا شہرت یا مسرت کسی صورت میں ہو، یہ سب جود کی شکلیں نہیں ہیں، بلکہ اصلی جواد وہی ہے جو غیر کی جوہر ذات یا اس کے صفات میں کسی کمال کا اضافہ اس طور پر کرے، کہ کسی طرح معاوضے کا خیال سامنے نہ ہو، اسی لیے ایسی غرض کو پیش نظر رکھ کر جس میں معاوضے کا رنگ ہو، جو کوئی کام کرتا ہے، اس کا نام جواد نہ ہوگا، بلکہ یہ شخص ایسا معاملہ کر رہا ہے، جس میں وہ اپنے لیے بدلا بھی چاہتا ہے، اور اسی لیے یہ شخص ناقص اور فقیر خیال کیا جائے گا کیونکہ اس نے اس لیے دیا ہے تاکہ اس کے معاوضے میں وہ چیز لے، جو اس کے لیے بہتر اور پسندیدہ ہے اور ایسا شخص جس کے لیے کوئی چیز بہتر ہو لیکن وہ اس کو حاصل نہ ہو، ظاہر ہے کہ اس شے سے وہ نادار ہوگا یعنی ایک کمال سے وہ خالی ہے، اور جو کمال سے خالی ہے، ظاہر ہے کہ اس کی ذات ناقص ہے، اور جب اس کا کمال کسی بات پر موقوف ہے، تو یقیناً

فقیر اور محتاج ہوا، خواہ اس شخص نے کسی غیر میں کمال ہی کا اضافہ کیا، یا کسی غیر کے ساتھ نیکی کی، یا کسی کی حاجت ہی اس نے کیوں نہ پوری کی ہو، لیکن جب معاوضے کی شکل ہے، تو وہ اس کا محتاج سمجھا جائے گا، کیونکہ غیر کے لیے ان امور کا حاصل ہونا اور نہ حاصل ہونا اگر اس فاعل کے حساب سے برابر ہے، تو ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ فاعل سے اس فعل کا صادر ہونا محض امکان کی حد تک محدود رہے گا، کیونکہ غیر تک اس خیر کے پہنچنے کی کوئی ترجیحی وجہ اس وقت موجود نہیں ہے، کیونکہ غرض تو نام ہی اس کا ہے، جو فعل کو مقتضی ہو، اور جو فعل کو نہ چاہے وہ غرض ہی نہیں ہے، اور اگر غیر کے لیے ان امور کا حصول یا عدم حصول کی نسبت فاعل کے ساتھ مساوی نہیں ہے تو پھر بات بالآخر اس غرض پر ختم ہو جائے گی، جو فاعل کی ذات کے ساتھ براہ راست تعلق رکھتی ہے کیونکہ لما (کیوں) کے سوال کو مسلسل دہراتے ہوئے بالآخر ہمیں فاعل کی ذات پر پہنچنا پڑے گا، اور ماننا پڑے گا کہ اس فعل کی وجہ سے فاعل کو یا نفع پہنچتا ہے، یا کسی ضرر کا اس سے ازالہ ہوتا ہے، اور اسی پر سوال ٹھہر جائے گا کیونکہ ہر شے کا خیر تک پہنچنا، اور شر و ضرر سے کنارے ہونا، یہی تو مطلوب بالذات ہے، اس لیے کہ آدمی اسی چیز کو طلب کرتا اور اسی شے کا ارادہ کرتا ہے جسے اس کی ذات چاہتی ہے، پس اصل یہی ہے کہ ہر شخص اپنی ذات ہی کا طالب اور عاشق ہے، اور اپنی ذات ہی اس کی مطلوب و معشوق ہے، اس سے ثابت ہوا کہ غرض کا طالب بہر حال ناقص ہے کیونکہ طلب اسی چیز کی کی جاتی ہے، جو طالب کے پاس نہ ہو، یہ ہے ان امور کا خلاصہ جو میں نے ان کی کتابوں میں پایا ہے،

تعاقب اور فیصلہ

غائی علل و اسباب میں غور و فکر سچ پوچھو تو فلسفہ اور حکمت اسی کا نام ہے، بلکہ فلسفے کا افضل ترین جز یہی بحث ہے مگر اس سلسلے میں لوگوں نے جو کچھ کہا ہے، اس میں بڑی غفلتوں اور سخت مسامحتوں سے کام لیا گیا ہے، اور بہت زیادہ غیر منقح باتوں پر ان کا کلام مشتمل ہے، جب تک ایک سیر حاصل بحث اور بالغ تحقیق سے کام نہ لیا جائے گا، اصل مسائل کی تنقیح جیسی کہ ہونی چاہئے

نہ ہوگی، ضرورت ہے کہ اس مسئلے کو پوری تفصیل کے ساتھ بیان کیا جائے، اور جو شکوک و شبہات اس سلسلے میں پیدا ہوتے ہیں، اپنی قوت و پرواز کی حد تک اس کا حق ادا کیا جائے تو اب میں کہتا ہوں کہ علت غائی پر جب تم عمیق نظر ڈالو گے تو تم یہ پاؤ گے کہ درحقیقت ہمیشہ علت غائی بجنسہ علت فاعلی ہی ہوتی ہے، مغائرت دونوں میں صرف اعتباری ہوتی ہے، مثلاً کوئی بھوکا سیر ہونے کے لیے اگر کھائے، تو ظاہر ہے کہ وہ اسی لئے کھائے گا کہ سیری کا اس نے خیال کیا تھا اس نے چاہا کہ کھا کر سیری کے وجود سے کمال حاصل کرے، بس اس ذریعے سے جو چیز تخیل کی دنیا میں تھی واقعی دنیا میں آگئی تو گویا اس لحاظ سے کہ وہ خیالی طور پر سیر ہے، کھاتا ہے، تاکہ واقع میں بھی سیر ہو جائے، الغرض خیالی طور پر سیر ہونا بھی فاعل کو فاعل تام بنانے کی علت فاعلی ہے، اور واقع میں سیر ہونا یہ وہ غایت ہے، جو فعل پر مرتب ہوئی، تو اب قصہ یہ ہوا کہ کھانے کا فعل سیری سے صادر بھی ہوا، اور اس سیری کا صدور بھی کھانے کے فعل سے ہوا، مگر یہ دونوں باتیں دو مختلف اعتباروں سے ہوئیں، سیری علمی وجود کے لحاظ سے فاعل بھی ہے، اور علت غائی بھی، اور خارجی وجود کے لحاظ سے یہی سیری صرف غایت ہے، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ علت غائی فاعل سے جدا نہیں ہوتی، اور فعل پر جو غایت مرتب ہوتی ہے، اس سے فاعل کی تکمیل بھی ہوتی ہے،

اس بیان سے یہ مسئلہ بھی منقح ہوا کہ غایت کی یہ جو عام تقسیم کی جاتی ہے اور کہا جاتا ہے کہ ایک قسم اس کی تو وہ ہے جس کا وجود خود فاعل کی ذات میں پایا جاتا ہے، جیسے خوشی اور دوسری قسم وہ ہے جس کا وجود قابل میں ہوتا ہے، اور تیسری قسم ایسی بھی ہوتی ہے جو فاعل اور قابل دونوں میں نہیں پائی جاتی، مثلاً کسی غیر کی رضامندی اگر فعل کا مقصد ہو، میرے نزدیک یہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ پچھلی دو قسموں کا مرجع اگر غور کیا جائے تو پہلی ہی قسم ہے یعنی جو غایت خود فاعل کی ذات میں پائی جاتی ہے، سب کا مآل بالآخر اسی پر ختم ہوتا ہے، کیونکہ مکان بنانے والا جو مکان بناتا ہے، یا کسی دوسرے کو خوش کرنے کے لیے کوئی جو کام کرتا ہے، غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان افعال کا آخری مقصد وہی مسلوت ہوتی ہے، جیسے

فاعل خود اپنے نفس کے لیے سوچتا ہے، خواہ غایت سے مراد یہ ہو کہ جس نے فاعل کو فاعل بنایا، یا یہ کہ جو فاعل پر ذاتی ترتب کے طور پر مرتب ہو، یہی حال ان کی دوسری تقسیم کا بھی ہے یعنی کہتے ہیں، کہ جس پر حرکت کی انتہا ہوتی ہے کبھی وہی غایت ہوتی کہہ ہے، اور کبھی غایت اس کے سوا دوسری چیز ہوتی ہے جیسا کہ میں نے کہا تھا کہ غیر سے اکتا جانے یا کسی دوست سے ملنے کے لیے ایک جگہ کو چھوڑ کر دوسری جگہ تلاش کرنے میں جو ہوتا ہے، کیونکہ جب تک کسی دوسری چیز کو ترجیح نہ حاصل ہوئے یا اس سے مسرت نہ ملتی ہو، یا اس کے سوا کوئی اور بات جس کا فائدہ نفس کو پہنچتا ہو، ارادی حرکت بغیر ان امور کے وقوع پذیر نہیں ہو سکتی اگرچہ اس اعتراض کے جواب میں عذر پیش کیا جا سکتا ہے، لیکن وہ عذر نہیں جو بعضوں نے اس موقع پر پیش کیا ہے کہ اس تقسیم اور دوسری تقسیم میں غایت سے مراد وہ انتہائی نقطہ ہے، جو فعل پر مرتب ہوتا ہے، یہ عذر اس لیے بے معنی ہے کہ یہ بتایا جا چکا ہے کہ بایں معنی بھی غایت ایسی چیز ٹھیرتی ہے جس کا مرجع فاعل ہی کی ذات ہوتی ہے، خواہ ظن غالب ہی کی بنیاد پر ایسا کیوں نہ ہو بشرطیکہ وہاں کوئی مانع نہ ہو، بہرحال یہ عذر تو غلط ہے، بلکہ صحیح عذر یہ ہے کہ مقصود یہاں غایت سے غایت کی ماہیت ہے، خواہ یہ وہی ہو جس پر حرکت ختم ہوتی ہے، یا اس کے سوا کوئی چیز ہو۔

ایک چیز قابل بحث یہاں یہ بھی ہے کہ ان لوگوں کے کلام میں یہ بات پائی جاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے افعال معلل بالاغراض نہیں ہیں یعنی کسی غرض کو پیش نظر رکھ کر خدا کسی کام کو نہیں کرتا، اسی کے ساتھ ان کے کلام میں یہ بھی پایا جاتا ہے کہ خود حق تعالیٰ کی ذات تمام غایتوں کی غایت ہے اور یہ کہ خدا ہی مبدء اور خدا ہی غایت ہے، قرآن میں بھی ہے الا الی اللہ تصیر الامور (ہاں تمام امور کی بازگشت اللہ ہی کی طرف ہے) ان الی ربک الرجعی (تیرے رب ہی طرف آخری پلٹاؤ ہے) ایسی بے شمار آیتیں ہیں، تو اب دیکھنا یہ ہے کہ افعال حق کے متعلق جو کہا جاتا ہے، کہ اغراض کے ساتھ وہ وابستہ نہیں ہوتے تعلیل بالاغراض کی اس نفی سے کیا مراد ہے، اگر یہ مقصد ہے کہ خدا کے

افعال کے اغراض اس کی ذات کے سوا نہیں ہوتے تو اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ یہی واقعہ بھی ہے جیسا کہ گزر بھی چکا کہ حق تعالیٰ اپنی فاعلیت اور کارکردگی میں تام اور کامل ہیں، اور اس باب میں یعنی ان کا فاعل ہونا غیر پر موقوف نہیں ہوسکتا، لیکن اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ اس کے افعال کی سرے سے مطلقاً کوئی غایت اور غرض ہی نہیں ہوتی جیسا کہ تم پہلے بھی جان چکے ہو بہرحال تم یہ کہہ سکتے ہو کہ خیر کا وہ نظام اور قانون جو بجنسہ خدا ہی کی ذات کا دوسرا نام ہے، اسی خیر کے علم کو عالم کے ایجاد کی غایت اور غرض قرار دو، اس پر اگر تم یہ اعتراض کرو، کہ فاعل کے فاعل ہونے کی جو بات مقتضی ہوتی ہے، علت غائی جب اس کو کہتے ہیں جیسا کہ اس کی ان لوگوں نے تصریح کی ہے، تو ضرور ہوا کہ علت غائی فاعل کی ذات کے سوا کوئی دوسری چیز ہو، اس لیے کہ مقتضی اور مقتضا یعنی چاہنے والے اور جسے چاہا جائے، ان دونوں میں مغائرت کا ہونا بدیہی ہے، میں کہتا ہوں کہ اس قسم کی فروگزاشتیں جو ان کے کلام میں بہت پائی جاتی ہیں، مثلاً اقتضاء کا اطلاق بسا اوقات اس کے عام معنی پر کرتے ہیں، یعنی ایک چیز دوسری چیز سے اگر جدا اور منفک ہو کر نہ پائی جائے اسی عدم انفکاک کو اقتضا کہہ دیتے ہیں، غالباً ان کو اس پر بھروسا ہوتا ہے کہ علم کے پختہ کاروں کو اصل مطلب کے سمجھنے میں دشواری نہ ہوگی، آخر اس کے سوا ان کے کلام کی اور توجیہ کیا کی جائے اس لیے کہ آج تک نہ کوئی دلیل ہی قائم ہوئی ہے اور نہ بداہت کا یہ فیصلہ ہے کہ واقع میں فاعل کے لیے ضرور ہے کہ غایت کا غیر ہو اس لیے کہ فاعل تو اسی کو کہتے ہیں جو وجود عطا کرتا ہے اور جس مقصد کے لیے شے کو وجود عطا کیا جاتا ہے، بس اس کو غایت کہتے ہیں، پھر اب یہ غایت اور یہ مقصد فاعل کی عین ذات ہو، اور اس سے اعلیٰ و برتر ہو، اس کی نفی کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، آخر فرض کرو کہ ہم غایت کو ایسی چیز قرار دیتے ہیں جو بذات خود قائم ہے اور اسی چیز سے کسی ذاتی فعل کا صدور ہو، تو ایسی صورت میں کیا یہی شے فاعل اور غایت دونوں چیز نہ ہوگی، پس معلوم ہوا کہ خدا کے فعل سے غایت کی جو حکما نفی کرتے ہیں، اس سے مراد یہ ہے کہ تعریف،

یا حصول عزت، یا غیر کو نفع پہنچنے وغیرہ کے نتائج جو حق تعالیٰ کے افعال پر مرتب ہوئے ہیں اور اس کی ذات کے غیر ہیں، حق تعالیٰ کی توجہ اپنے افعال میں ان کی طرف نہیں ہوتی باقی خیر کا وہ نظام جو بجنسہٖ ذات حق ہے اس خیر کے علم کے متعلق یہ خیال کرنا کہ اسی نے حق تعالیٰ کو خیر کے افادے پر اس طرح آمادہ کیا جس طرح میں نے پہلے بیان کیا ہے، اگر اس کو غایت قرار دیا جائے تو یہ ایسی بات ہے جس کی جانب تلاش و برہان بھی راہنمائی کر رہے ہیں اور علمائے فحول کے عقول، اکابر کے ذہن اس کی شہادت ادا کر رہے ہیں، تعلیقات میں شیخ رئیس نے اس کی تصریح بھی ان الفاظ کے ساتھ کی ہے۔

"وہ کمال جو بالذات واجب الوجود ہے، اگر کسی انسان کو اس کی معرفت حاصل ہو پھر ان امور کو جو واجب الوجود کے بعد ہیں، اگر ان کی تنظیم واجب اپنے کمال کے مطابق کرے تو ظاہر ہے کہ یہ امور بھی انتہائی حسن نظام کی صورت میں جلوہ گر ہوں گے، پس در اصل اس تنظیم کی غرض و غایت خود واجب الوجود کی ذات ہی ہوگی یعنی کمال کی تنظیم پس اگر واجب الوجود ہی فاعل ہوگا، تو وہی غایت اور غرض بھی ہوگا"

میں کہتا ہوں کہ مبدء اول (حق تعالیٰ) مذکورہ بالا معنی کی رو سے جس طرح خود اپنے فعل کی غایت ہیں، اسی طرح وہ اس معنی کے اعتبار سے بھی غایت ہے، کہ تمام اشیاء خدا ہی کے کمالات کے طالب ہیں، اور اسی کمال کے حصول کے ذریعے سے اپنے کو مبدء اول (ذات حق) کے مشابہ اس حد تک بنانا چاہتے ہیں، جس حد تک ان کے حق اور ظرف کے لحاظ سے قابل تصور ہو سکتا ہے، گویا ہر ایک اسی کا مشتاق اور اسی کا عاشق ہے، خواہ یہ اشتیاق و عشق ارادی ہو، یا طبعی، الٰہی حکماء نے اسی بنیاد پر دعویٰ کیا ہے، کہ تمام موجودات میں اس کا عشق اپنے اپنے درجے کے مطابق ساری و جاری ہے، اسی لیے ساری کائنات مبدعات (یعنی غیر مادی موجودات) کی طرح وجود کے اس قلزم ذخار سے اپنے اپنے مرتبے کے مطابق شوق کے گھونٹ حاصل کر رہے ہیں، اور حق قدیم کی وحدانیت و یکتائی کے سب معترف و مقر ہیں، قرآن کی آیت

وکل وجھۃ ھو مولیھا (ہر ایک کی توجہ کا ایک مرکز ہے جدھر وہ جھکتا ہے) کا مطلب یہی ہے، کہ ہر ایک اسی کے لیے بلبلاتا ہے، اور شوق کی آگ سے اس ذات تک پہنچنے کا نور حاصل کرتا ہے، الٰہی صحیفے میں اسی کی طرف وان من شئی الا یسبح بحمدہٖ (کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو خدا کے حمد کی پاکی نہیں بیان کرتی) میں اشارہ کیا گیا ہے، اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ تمام وہ ہویات جن سے عالم کے نظم و تدبیر کا تعلق ہے، اور تمام صوری ہستیاں، طبعاً اور فطرۃً کمال کی جانب متوجہ ہیں یعنی خیر اول سے جو ہویت ان کو عطا ہوئی ہے، اسی ہویت کی خیریت کی تلاش میں سب سرگرم ہیں، اور ان کے ہیولی و مادے اور نیستیوں سے جو شریت اور برائی کا بھیپارہ اٹھ رہا ہے، اور جو ان کا خاص نقص ہے، اس سے ہر ایک بھاگ رہا ہے جب یہ واقعہ ہے، تو ثابت ہوا کہ ہر ایک میں خیر کا طبعی اشتیاق اور فطری شوق پایا جاتا ہے، پس خیر بالذات سب کا معشوق ہے، اگر خود خیر ہونا، بھی سب کا مطلوب اور معشوق نہ ہوتا تو طبائع ان کی تلاش میں سرگرداں نہ ہوتے، اور تمام کاروبار میں ہمتیں اسی پر اپنی توجہ کو مرکوز نہ کرتیں، معلوم ہوا کہ اس عشق کا مبدء، اور اس شوق کا منشا، درحقیقت خیر ہی ہے، جب اشیاء اس خیر سے جدا ہوتے ہیں تو اس وقت ان میں یہ عشق شورش پیدا کرتا ہے، اور جب خیر مل جاتا ہے تو پھر اس وقت یہ اس کے ساتھ مل کر ایک ہو جاتے ہیں، آخر یہ تو کھلی ہوئی بات ہے، کہ تمام موجودات اسی کو اچھا سمجھتے ہیں جو ان کی فطرت کے مناسب و ملائم ہوتا ہے اور جب یہ مناسب و ملائم امور مفقود ہوتے ہیں تو ان کی تلاش میں وہ سرگرداں رہتے ہیں، حاصل یہ ہوا کہ خیر ہی خیر پر عاشق ہے، پھر کبھی یہ خیر خاص خیر ہوتا ہے، جب اس کا تعلق خاص امکانی خیرات سے ہو، اور مطلق خیر یہی ہوتا ہے، جب اس کے سامنے وہی خیر اور وہ وجود ہوتا ہے، جو صرف وجود ہی شر اور عدم کی جسے ہوا بھی نہیں لگی ہے، وہی حقیقی نور ہے، جس میں تاریکی اور ظلمت کا شائبہ بھی نہیں ہے، اور اس عشق کا سبب اور اس کی علت وہی چیز ہوتی ہے، جو معشوق سے مل چکی ہے، یا جس کے ملنے اور حاصل ہونے کی آئندہ توقع ہے

یہ قاعدہ ہے، کہ خیریت جس قدر بھی کسی چیز میں بڑھتی چلی جائے گی، اس کے وجود میں بھی شدت پیدا ہوتی چلی جائے گی، اور وجود میں جتنی شدت پیدا ہوگی، معشوق ہونے کا استحقاق بھی بڑھتا چلا جائے گا، اور اسی نسبت سے خیر کی عاشقیت بھی بڑھتی جائے گی، اور وہ موجود جو قوت اور امکان کی آلودگی سے پاک ہے چونکہ خیر کے سلسلے میں غایت وہی ہے تو معشوقیت کی غایت اور عاشقیت کی بھی غایت وہی ہوگا، جو اس کا عاشق ہوتا ہے اس کا عشق بھی کمال درجے کا عشق ہوتا ہے اور انتہائی مرتبے کا اور الٰہی صفات چونکہ ذات سے جدا ہوکر نہیں پائے جاتے بلکہ یہاں ذات وصفات میں امتیاز ہی نہیں ہے جیسا کہ عنقریب تم کو معلوم ہوگا، تو ذات حق میں عشق بھی صرف ذات اور وجود ہی ہوگا، اس کے سوا باقی موجودات ان کا عشق یا تو بجنسہٖ ان کا وجود ہوگا یا ان کے وجود کا اثر اور اس سے پیدا ہونے والا ہوگا، اب جاننا چاہیے کہ اس اعتبار سے عشق میں سب سے بڑا درجہ ان عقول فعالہ کا ہے، جو تجلی الٰہی کو بغیر کسی واسطے یا کسی بیرونی امداد کے قبول کرنے میں یعنی حس یا تخیل وغیرہ کی امداد سے اس تجلی کو وہ قبول نہیں کرتے، اور یہی عقول فعالہ نچلے درجے کے ان موجودات کے ایجاد کا کام انجام دیتے ہیں جن کا وجود ان کے وجود کے بعد پیدا ہوتا ہے، اور ان موجودات کو وہ ان ہستیوں کے ذریعے پیدا کرتے ہیں جو ان مخلوقات سے پہلے ہوتے ہیں، اسی طرح جو ادنیٰ درجے کی ہستیاں ہیں ان کی تخلیق اشرف درجے کی ہستیوں سے ہوتی ہے، پھر عشق میں دوسرا درجہ ان عالی اور الٰہی نفوس کا ہے جو عقل فعال کے ذریعے ان میں اس وقت پیدا ہوتا ہے، جب عقل فعال ان کو قوت سے طرف فعل کے لاتی ہے، یعنی عدم سے وجود میں لاتی ہے، اور ان نفوس کو عقل فعال تصور اور تمثل کی قوت عطا کرتی ہے، اور اس بات کی کہ جس چیز کا ان میں تمثل ہو، یا جن کو وہ تصور کریں، ان کے تصورات اور تمثلات کی حفاظت کی بھی قوت عقل فعال انھیں بخشتی ہے اور ان کے ساتھ الٰہی نفوس کو مطمئن کرتی ہے، اس کے بعد عشق میں درجہ حیوانی قوتوں کا ہے،

پھر نباتی قوی کا، الغرض ان میں ہر ایک کے لیے ایک خاص قسم کی الٰہی عبادت بھی ہوتی ہے جس کے وہ سزاوار ہوتے ہیں، اور جس کی ان میں صلاحیت ہوتی ہے، ان میں ہر ایک اپنے مبدء اعلیٰ سے مشابہت پیدا کرنے کی کوشش اپنی اپنی پرواز کی حد تک کرتا ہے، اور اشیاء کی تربیت و پرداخت میں مبدء اعلیٰ کے افعال کی نقل کرتا ہے۔

علوی موجودات کی عبادت کا قصہ تو آگے آئے گا، اور اپنی جگہ بیان کیا جائے گا، باقی رہے سفلی موجودات تو ان میں ہر ایک اپنے سے عالی اور بلند تر ہستی کے آگے جھکا ہوا ہے، جو ان سے اشرف اور عالم اعلیٰ سے قریب تر ہے، ان کی اطاعت اور فرماں برداری کے لیے اس کی گردن جھکی ہوئی ہوتی ہے، اور اپنے سے جس کو فروتر درجے میں یہ پاتے ہیں ان پر خیر کی فیض باری کرتے رہتے ہیں، معدنی جوہروں ہی میں غور کرو، پگھلنے پھیلنے، کھدائی، اور ڈھلاؤ کے قبول کرنے میں ان کی جو حالت ہوتی ہے اپنے مبدء کا اقرار اور اس کے آگے جھکنا اس کے فرامین کے سامنے سر تسلیم خم کرنے کے سوا یہ اور کیا ہے،

ان میں احکام و آثار کے قبول کرنے میں جو جتنا تیز گام ہوتا ہے، اور صورت و شکل میں جو جتنا روشن اور حسین ہوتا ہے وہی ان میں زیادہ برتر و قیمتی شمار کیا جاتا ہے، اور جس میں اس اعتبار سے جتنی زیادہ غفلت ہوتی ہے، اور ان سے نفع اس قدر نہیں اٹھایا جا سکتا، جتنا پہلی قسم سے اٹھایا جاتا تھا تو وہی ادنیٰ درجے کی چیزیں قرار پاتی ہیں، مثلاً معمولی چٹانوں اور پتھروں کا جو حال ہے، اسی طرح نباتی قوتوں، اور ان کے مختلف حرکات پر غور کرو کس طرح وہ دائیں بائیں ہوائی فضا میں بڑھتے اور پھیلتے ہیں، فارسی میں کسی نے خوب کہا ہے ؎

درخت سرو بباد شمال پنداری ہمی فشاند دست وہمی گزارد کام

الغرض یہ سب سجدے میں ہیں، رکوع میں ہیں، اپنے پتوں کی رگڑ سے وہ تسبیح و تہلیل و تقدیس و تحمید کا فریضہ انجام دیتے ہیں، اپنی شاخوں اور پھولوں

شگوفوں، پھلوں کو جانوروں، اور ایسے نافرمانوں کو بانٹتے رہتے ہیں، جن سے کسی نفع کی توقع نہیں ہو سکتی ہے، اور بجز آگ کے وہ کسی کام کے نہیں ہوتے اسی طرح جانوروں کو دیکھو کس طرح وہ انسان کی خدمت انجام دیتے ہیں، کس طرح جہاں آدمی ان کو لے جانا چاہتا ہے جاتے ہیں، اور ان کے بوجھ کو ایک شہر سے دوسرے ایسے شہروں میں پہنچاتے ہیں جہاں تک سخت جفاکشی کے بعد ہی آدمی سامان پہنچا سکتا تھا، پھر ان جانوروں میں بعض انسان کی فرماں برداری سے سرکشی کرتے ہیں، اور متکبر ہیں آدمی کے حکم کو نہیں مانتے یعنی درندوں، اور جنگلی وحشیوں کا جو حال ہے، پھر انسان کی عبادت کو دیکھو! کس طرح علم وعمل میں مبدءِ اعلیٰ سے مشابہت حاصل کرنے کی یہ کوشش کرتا رہتا ہے، اور معلومات کے فراہمی میں شب وروز سرگرداں ہے، جسمانی امور سے تجرد اختیار کرنے کی جانب مائل ہے (یہ سب انسان کی عبادت ہے) اسی لیے انسان کی عبادت تمام ارضی عبادتوں میں ممتاز اور سب سے برتر ہے، اور حیوانی معارف میں اس کی معرفت سب سے اعلیٰ اور اہم ہے، خصوصیت کے ساتھ اس کو نطق کی فضیلت عطا ہوئی ہے، اور قدرت وطاقت کی سعادت سے سرفراز ہے، شکل وصورت میں بھی کامل ہے، اسی لیے ان میں جو معاصی اور گناہوں میں منہمک ہو جاتے ہیں، وہ حیوانات، نباتات، معدنیات سب سے زیادہ ذلیل وخوار قرار پاتے ہیں، اسی قسم کے لوگ سافلین سے بھی اسفل ہو جاتے ہیں، یعنی تحتانی درجے کی جتنی ہستیاں ہیں، ایسا آدمی ان سب کے نیچے چلا جاتا ہے، وجہ یہ ہوتی ہے کہ معدنی جواہر صورت کو قبول کرتے ہیں، اور اس قسم کے آدمیوں میں یہ بھی نہیں ہوتا، درخت اپنے رب کے سجدے ورکوع میں ہیں اور وہ نہ سجدہ کرتا ہے، نہ رکوع حیوانات انسان کے فرماں بردار ہیں، اور ایسا آدمی اپنے مالک اور رب کے فرمان سے سرکشی کرتا ہے، اس قسم کی غفلت اور نسیان سے میں اللہ کی پناہ میں آتا ہوں۔

الحاصل معقولات کے علم وادراک میں آدمی دراصل اپنے مبدء،

سے قوت نظریہ کے اعتبار سے اور بدن کی تربیت و پرداخت میں قوت عملیہ کے اعتبار سے مشابہت حاصل کرتا ہے، اسی طرح اپنی قوتوں کو بھی اسی طریقے سے استعمال کرتا ہے جس سے اس مشابہت میں مدد ملے مثلاً حسی قوتوں کو اس لیے استعمال کرنا، تاکہ جزئیات سے کلی قوانین پیدا کرے، اور اپنے اغراض تک پہنچنے کے لیے تفکر میں قوت متخیلہ سے کام لیتا ہے، یہ تو عقلی امور میں کرتا ہے، اسی طرح جسمانی امور میں مثلاً شہوانی قوت اس کو جو ہم بستری پر آمادہ کرتی ہے جس میں لذت مقصود بالذات نہیں ہوتی، بلکہ نوع کو باقی رکھنے میں وہ علۃ اولیٰ سے مشابہت حاصل کرنا چاہتی ہے، خصوصاً اس نوع کی بقا کی کوشش جو تمام انواع میں افضل ترین نوع ہے، یعنی نوع انسانی اس طرح غضبی قوت اس کو بہادروں سے مقابلہ کرنے اور جنگ میں کود پڑنے کے لیے اس لیے آمادہ کرتی ہے تاکہ "مدینۂ فاضلہ" اور "ترقی یافتہ تمدن" "امت صالحہ" "تہذیب یافتہ نسل و قوم" کی طرف سے دشمنوں کا مقابلہ کرے (یہ بھی اسی مبدءِ اعلیٰ سے مشابہت کی ایک راہ ہے) اسی طرح بعض اوقات اس کی خالص عقلی اور نطقی قوت سے بھی بعض افعال ظاہر ہوتے ہیں، مثلاً معقولات کا تصور ملائکہ و عقول کا خیال، موت کا اشتیاق، آخرت کی محبت، رحمن کی رفاقت (یہ سب بھی اسی سلسلے کی چیزیں ہیں) میں نے جو کچھ کہا اس کو خوب سمجھو، اس طرح سمجھو جو سمجھنے کا حق ہے، اور جس پر نتائج مرتب ہوتے ہیں، ایسا سمجھنا نہیں جیسے بافیدہ تخیلات، اور تراشیدہ اشعار سمجھے جاتے ہیں، کیونکہ اس قسم کے بیانات میں اگرچہ بعض چیزیں خطابت اور اقناع کے رنگ کی ہوتی ہیں، لیکن دراصل وہ اسرار و رموز ہیں، اگر ان کی تحقیق کرو گے تو تمہیں برہان اور دلیل تک بھی پہنچا دیں گی۔

خلاصہ یہ ہے کہ تمام اشیاء خواہ عقول ہوں یا نفوس یا اجرام فلکی ہوں یا اجسام عنصری ان میں ملائے اعلیٰ سے مشابہت پیدا کرنے کا فطری رجحان پایا جاتا ہے اور علۃ اولیٰ کی اطاعت و فرماں برداری کا سبب ہیں

ایک طبعی عشق اور غریزی اشتیاق موجود ہے، اس علت کی جانب حرکت کرنے میں ہر ایک کا ایک خاص فطری دین، اور ایک واضح مذہب ہے، اور ہر ایک اسی علت کے اطراف گردش کر رہا ہے۔

شیخ نے تعلیقات کے مختلف مقامات میں اس کی تصریح کی ہے، کہ ارضی قویٰ جیسے نفوس فلکیہ ہیں، ان کے افعال کی غایت وہ چیز ہوتی ہے، جو ان سے برتر اور ان کے مافوق ہوتی ہے، کیونکہ جو ان کے ماتحت امور کے مزاج وغیرہ کے کیفیات ہیں ان کے حاصل کرنے کے لیے ارضی نفوس اپنے مادے کو حرکت نہیں دیتے، اگرچہ یہ چیزیں ان کے نتائج اور ان توابع میں ہیں جن کا ثبوت ان کے لیے لازمی ہے، بلکہ اپنے مادوں کو متحرک کرنے میں ان کی اصلی غرض اس چیز کا حاصل کرنا ہوتا ہے، جس کا حصول بہتر سے بہتر شکل میں ان کے لیے ممکن ہو، تاکہ اپنے بالاتر کے ساتھ ان کو مشابہت حاصل ہوسکے، جیسا کہ افلاک کے نفوس اپنے اجرام کو اسی لیے حرکت دیتے ہیں" شیخ کے اس کلام سے سمجھنے والا سمجھ سکتا ہے، کہ عالی قوتیں ہوں یا سافل اپنے اپنے تحریکات میں ان سب کے پیش نظر جو غایت ہوتی ہے، وہ فاعل اول ہی ہے یعنی اس حیثیت سے کہ تمام تحریک عطا کرنے والی قوتیں یا محرکات کی توجہ اپنے ماتحت کی طرف نہیں بلکہ اسی غایت کی جانب ہوتی ہے جس کا تعلق فاعل اول سے ہے، اس لیے بھی فاعل اول غایت قرار پاتا ہے، اور اسی سے اس مشہور قول کا مطلب بھی واضح ہوجاتا ہے، یعنی "اگر عالی کا عشق نہ ہوتا، تو سافل نابود ہوجاتا"

یہ امر بھی قابل توجہ ہے، کہ جو قوتیں سکون طلب ہوتی ہیں، ان کا حال بھی وہی ہے جو حرکت کی فاعل ہیں، یعنی اس باب میں کہ مقصد سلسلۂ وجود میں ہر ایک کا ماتحت نہیں بلکہ مافوق ہے، اس بات میں ارضی طبیعت جو سکون کی طالب ہے، اور فلکی طبائع جو حرکت کو چاہتے ہیں، سب برابر ہیں، بلکہ ہر ایک کی غایت، اور مطلوب یہی ہے کہ بہتر سے بہتر بات جو ان کے لیے ممکن ہوسکتی ہے اس تک رسائی حاصل کریں، جیسا کہ معلم ثانی ابو نصر فارابی

نے اپنی کتاب فصوص میں اس کی طرف اشارہ بھی کیا ہے، فارابی کے اپنے الفاظ یہ ہیں۔

"آسمان اپنی گردش کے ساتھ، اور زمین اپنے وزن اور جھکاؤ کے ساتھ نماز میں مصروف ہیں، اور ایسا کیوں نہ ہو، اس لیے کہ ہم کسی چیز کو ایسی نہیں پاتے جس میں کسی محبوب کا اشتیاق نہ ہو، اور کسی مرغوب کے لیے وہ بلبلاتی نہ ہو، خواہ یہ امور ان میں ارادی طور پر پائے جاتے ہوں، یا طبعی طور پر"

بعض عارفوں نے اسی کی تعبیر ان الفاظ میں فرمائی ہے۔

قسم ہے مجھے اپنی جان کی کہ آسمان اپنی تیز گردش، اور انتہائی تڑپ اور زمین اپنی غایت سکون، و خاموشی میں برابر ہیں، اور قسم ہے تیرے معبود کی آسمان و زمین کو کوئی ایسی لذیذ چیز مل گئی ہے، یعنی جمال اول کی تجلی سے جو حصہ ان کو ملا ہے، اسی سے آسمان خوشی کے مارے ناچ رہا ہے، اور ہنوز وہ اسی رقص اور ناچ میں مصروف ہے، اور وارد کے زور نے زمین پر غشی طاری کردی، جس کا نتیجہ یہ ہے کہ فرش پر بیہوش ہو کر پڑی ہوئی ہے، ان کے سامنے جو تجلی ہوئی اس کی لذت ان میں اس طرح سما گئی ہے اور لطف ازل کے مشاہدے نے ان کو اس درجہ مبہوت بنا دیا ہے، کہ ان کے دل اپنے ہاتھوں سے جا چکے ہیں اور ان کا حال اس شعر کے مطابق ہے۔

فذالک من عمیم اللطف شکر ۔۔۔ وھذا من رحیق الشوق سکر

وہ تو عام لطف کا شکریہ ہے، ۔۔۔ اور یہ شوق کی خالص شراب کا نشہ ہے

اس پر اگر تم یہ پوچھو کہ شے ہونے کے لحاظ سے اگرچہ غایت فعل سے پہلے ہوتی ہے، لیکن وجود کے اعتبار سے اس کا فعل کے بعد ہونا ضروری ہے، اور یہ کہ فعل پر وہ مرتب ہو، اب اگر حق تعالیٰ کو فاعل اور غایت دونوں قرار دیا جائے گا تو لازم آتا ہے کہ ممکنات کے وجود پر بالذات وہ مقدم بھی ہو، لیکن اسی کے ساتھ حق تعالیٰ کو ممکنات سے متاخر بھی ماننا پڑے گا، اور اس کا مطلب یہ ہوا کہ ایک ہی تمام اولوں کا اول بھی ہو، اور تمام پچھلوں سے پیچھے بھی ہو، میں کہتا ہوں کہ پائے جانے اور موجود ہونے میں غایت کا فعل سے

متاخر ہونا اور فعل پر مرتب ہونا" یہ اس غایت کا قصہ ہے، جس کا تعلق کائنات اور مخلوقات سے ہے، لیکن جب غایت ایسی چیز ہو، جس کا وجود کائنات سے بالا ہے، تو اس وقت یہ بات اس کے لیے ضروری نہیں ہے، بلکہ مخلوقات میں بھی جو ابداعی ہستیاں ہیں، یعنی بغیر مادے کے خالق سے صادر ہوئی ہیں، ان میں بھی غایت ہر دو اعتبار سے یعنی علماً بھی اور وجوداً بھی فعل سے مقدم ہی ہوتی ہے، اور مادی کائنات میں صرف علماً مقدم ہوتی ہے، اور وجوداً متاخر۔

اور تم یہ بھی کہہ سکتے ہو، کہ تمام اشیا کی چونکہ علت فاعلی ذات حق ہے جیسا کہ آیندہ اس پر دلیل قائم کی جائے گی اس لیے وہ تمام اولوں کا اول اور تمام پہلوں میں پہلے ہے، اور تمام اشیاء کی غایت و غرض بھی وہی ہے، اور اس نقطۂ نظر سے تمام اشیاء اسی کی جانب متوجہ ہیں، اور سب کا نصب العین وہی ہے، سب اسی کے مشتاق ہیں خواہ ارادی اشتیاق کے ساتھ یا طبعی اشتیاق کی راہ سے، اس لیے تمام پچھلوں میں سب سے پیچھے اور تمام متاخروں میں سب سے متاخر بھی وہی ہے، مطلب یہ ہے کہ خیر محض ہونے اور حقیقی معشوق ہونے کی وجہ سے وہی جب سب کی غایت ہے، اس لیے سب سے آخری اسی کی ذات ٹھیری، الغرض پہلے اعتبار کی تصحیح ذات حق میں تو خود اس کی ذات کا اقتضا ہے اور دوسرے اعتبار کی تصحیح اس پر مبنی ہے، کہ اشیاء کا صدور اس سے اس طور پر ہوا ہے، کہ ان میں ہر ایک اپنے ابتدائی کمالات کی حفاظت کا اس لیے عاشق، اور اپنے ثانوی کمالات متوقعہ کے حاصل کرنے کا اس لیے شائق ہے کہ حتی الوسع جہاں تک ممکن ہو، اس کو اپنے مبدءِ اعلیٰ سے مشابہت پیدا ہو جائے، اور ذاتی غایت و عرضی غایت میں جو فرق ہے وہ تم کو پہلے بتایا جا چکا ہے۔

چند شکوک اور انکے ازالے کا طریقہ

تمہارے سامنے یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ ہر وہ فاعل اور کام کرنے والا جس کی غرض اپنے کام سے خود اپنی ذات

نہیں بلکہ اپنی ذات کے سوا کوئی اور چیز ہو، اس قسم کا فاعل محتاج، اور دوسرے سے فیض کا طالب ہوتا ہے، وہ ضرورت مند ہوتا ہے، اس بات کا کہ غیر سے اس کی تکمیل ہو، اب یہ ظاہر ہے کہ جس کے ذریعے سے اس فاعل کی تکمیل ہوگی ضرور ہے، کہ وہ اس سے اشرف اور اعلیٰ ہو، اس کا نتیجہ یہ ہے کہ جس فاعل کو بھی اس طریقے کا تسلیم کیا جائے گا، اس کی غرض خود اس فاعل سے بالا اور برتر ہوگی، خواہ اس کی یہ برتری ظن غالب ہی کے بنیاد پر کیوں نہ ہو، پس معلوم ہوا کہ اپنے سے فروتر درجے کی چیز کسی فاعل کا واقعی نصب العین نہیں ہو سکتی، اور اپنے معلول کو واقعی اپنا مقصود کوئی علت نہیں بنا سکتی۔

اس لیے کہ جس کے لیے ارادہ کیا جاتا ہے اس مقصود کو خود قصد سے بداہتہً اعلیٰ اور برتر ہونا چاہئے، اب اگر کسی علت کا واقعی مقصود اس کا معلول ہوگا، یعنی ایسا واقعی کہ جس کو یقینی مقصود قرار دیا جائے نہ کہ گمان غالب کے طور پر تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ علت کے اس قصد اور ارادے کے متعلق یہ ماننا پڑے گا کہ اس نے ایسی چیز کو وجود عطا کیا جو اس سے زیادہ کامل اور مکمل تھی ظاہر ہے کہ یہ محال ہے، اس پر اگر تم کو یہ شبہہ ہو، کہ لبا اوقات، دیکھا جاتا ہے (کہ فاعل اور علت اپنے معلول سے افضل و اشرف نہیں ہوتا) مثلاً طبیب کسی شخص کے مرض کے ازالے کو مقصد بناتا ہے، اور اس کے اس قصد و ارادے سے مریض تندرست ہو جاتا ہے، ظاہر ہے کہ یہاں طبیب اور مریض دونوں انسان ہی ہوتے ہیں، تو جو قاعدہ بیان کیا گیا صحیح نہ رہا لیکن واقعہ وہ نہیں ہے جو سمجھا جاتا ہے، اس لیے کہ صحت کا افادہ در اصل جس سے ہوتا ہے، وہ نہ طبیب ہے اور نہ اس کا قصد و ارادہ بلکہ صحت کا حقیقی مبدء و سرچشمہ وہ ذات ہے جو طبیب سے بزرگ و برتر ہے، یعنی وہی جو تمام بھلائیوں اور خیرات کو حسب استعداد مادّوں پر تقسیم فرماتا ہے، باقی طبیب کے قصد و ارادے کا کام اس سے زیادہ نہیں ہوتا کہ وہ مادے میں صحت کے قبول کرنے کی استعداد پیدا کر دے، اس کے سوا وہ کچھ نہیں کر سکتا اور نہ صحت کا بخشنے والا ہمیشہ وہی ہوتا ہے، جو سب سے بلند و بالا ہے، پس معلوم ہوا کہ

طبیب جس نے صحت کا ارادہ کیا تھا اور صحت کو جس نے اپنا نصب العین بنایا تھا، وہ بالعرض فاعل ہے، نہ کہ بالذات۔ ادنیٰ مقاصد کو جو لوگ اپنا نصب العین بنلتے ہیں، اس سے بھی مذکورۂ بالا نظریے پر اعتراض کیا جاتا ہے، لیکن اس کا بھی وہی جواب ہے کہ ادنیٰ کو ادنیٰ سمجھ کر کوئی مقصد مقرر نہیں کرتا بلکہ کسی غلط فہمی کا شکار ہو کر ایسا کرتا ہے۔

ایک اعتراض یہ بھی کیا جاتا ہے کہ فاعل کو جو فاعل بناتا ہے، اسی کا نام تو غرض ہے، تو فاعل اور غرض میں معلوم ہوا کہ ذاتی علاقہ ہوتا ہے، اور ظاہر ہے کہ فاعل کی اس غرض سے ضرور تکمیل ہوتی ہے، یعنی جو کمال اس کو پہلے سے حاصل نہ تھا وہ اس غرض کے پوری ہونے سے حاصل ہو جاتا ہے، اس کا جواب یہ ہے، کہ بسا اوقات فاعل خود اپنی ذات سے تو اشرف و اعلیٰ ہوتا ہے، یعنی جو غرض اس کے پیش نظر ہوتی ہے، ذاتاً و حقیقۃً فاعل کی جوہر ذات اس سے بلند ہوتی ہے، لیکن جن مواد سے فاعل کا اختلاط ہوتا ہے اور جس قسم کے حسی اور خیالی قوتیں اس کو گھیر لیتی ہیں، اور درحقیقت انھی حالات کی وجہ سے اس غرض کی طلب اس میں پیدا ہوتی ہے اس اعتبار سے اس کا مقصود ہی اس سے زیادہ بہتر اور احسن ہو جاتا ہے، ایک سوال یہ بھی ہے کہ ممکنات کے ساتھ جب خدا کی کوئی غرض وابستہ نہیں ہے، اور ان کے منافع اس کے پیش نظر نہیں ہیں تو پھر اتنے استوار و محکم شکل میں ممکنات کے وجود کا اس سے افادہ کس طرح ہوا، آخر عالم کے مختلف اجزا میں جو عجیب و غریب ایسے آثار نظر آتے ہیں، جن میں بدیہی طور سے مختلف حکمتیں اور مصلحتیں پوشیدہ ہیں کیا کوئی اس کا انکار کر سکتا ہے، جس نے آفاق و انفس کے آیات اور نشانیوں میں غور کیا ہے، کائناتی اشیا کے منافع سے جو واقف ہے، جن میں کچھ اب تک کھل چکی ہیں، اور ابھی ایسے منافع بہت سے باقی ہیں، جن کا راز واضح نہیں ہوا ہے، جن کے متعلق لوگوں نے دفاتر تیار کر دیے ہیں، مثلاً احساس کے لیے حواس اور تخیل کے لیے دماغ کے اگلے حصے میں تفکر کے لیے بیچ میں، یادداشت اور حفظ کے لیے

پچھلے حصے میں جو قوتیں رکھی گئی ہیں، آواز کے لیے گلے کا نظام سونگھنے کے لیے خیشوم چبانے کے لیے دانت پھیپڑے کے لیے سانس، جان اور نفس کے لیے بدن اور خداشناسی کے لیے نفس وروح وغیرہ جو قدرت کے عطیات ہیں اور ان کے سوا افلاک کی گردشوں، اور اس کے مختلف منطقوں کے فوائد ستاروں کے خواص، خصوصاً آفتاب و ماہتاب کے منافع جن کے بیان کرنے کے لیے نہ زبانیں کافی ہیں نہ کاغذ کے اوراق میں ان کی گنجائش ہے اور نہ انسانی فکر ان کا احاطہ کر سکتی ہے،

اس کا جواب یہ ہے کہ اپنی ذات کے سوا اگرچہ واجب تعالیٰ کے فعل کی غرض اور کوئی دوسری چیز نہیں ہے، اور نہ اس کے افعال کے وہ اسباب و مصالح ہیں جنھیں ہم جانتے ہیں یا نہیں جانتے ہیں بلکہ جنھیں ہم نہیں جانتے وہ ان سے بہت زیادہ ہیں جنھیں ہم جانتے ہیں، لیکن باایں ہمہ حق تعالیٰ کی ذات ایسی ذات ہے کہ اس سے اشیاء کا صدور جب ہوگا تو اعلیٰ ترین شکل اور جیسا کہ چاہئے کامل ترین معیار پر ہوگا، خواہ یہ مصالح ضروری ہوں جیسے انسان کے لیے عقل اور امتوں کے لیے پیغمبروں کا وجود ہے، یا غیر ضروری ہوں، مگر باوجود غیر ضروری ہونے کے اس شے کے لیے ان کا ہونا باعث حسن و خوبی ہے، مثلاً ابرو پر بالوں کا اگانا، اور تلوے میں تھوڑی سی گہرائی پیدا کرنا، اسی کے ساتھ یہ بھی ہے کہ حق تعالیٰ ہر کھلے چھپے خفی و جلی کا عالم ہے، آسمانوں اور زمین کا کوئی ذرہ اس کے علم سے غائب نہیں ہے جیسا کہ آیندہ اس کا بیان آرہا ہے، آخر ایسا کیوں نہ ہو، خدا کے بعد علل و اسباب کا جو سلسلہ ہے، ان سب کا یہی قانون ہے جیسا کہ گزر چکا یعنی ان میں کسی کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ اپنے سے کم درجے کے لیے کوئی عمل کرے، اور اپنے معلول سے کمال حاصل کرے، اور اس کے لیے کسی کام کا ارادہ کرے، خواہ علت کو اس کا علم ہی کیوں نہ ہو، اور وہ اسے پسند ہی کیوں نہیں کرتی ہو، لیکن بہر حال یہ اس کی شان سے گری ہوئی بات ہے کہ معلول کی خدمت بجالائے گویا جس طرح طبعی اجسام مثلاً پانی، آگ

آفتاب ماہتاب وغیرہ جو ٹھنڈک پہنچانے گرم کرنے روشن کرنے کا کام صرف اپنے کمالات کی حفاظت کے لیے کرتے ہیں، غیر کو نفع پہنچانا ان کا مقصد نہیں ہوتا، لیکن قدرتی طور پر غیر کو ان سے نفع پہنچ جاتا ہے، جیسے کاس کرام (شریفوں کے پیالے) کے چھلکنے سے زمین کو نفع پہنچ جاتا ہے، یعنی سیر چشم لوگ جب شراب پیتے ہیں تو ان کے بھرے ہوئے پیمانوں کے چھلکنے سے زمین کو بھی شراب نصیب ہو جاتی ہے، اسی طرح آسمانی بادشاہت اور ملکوتی عالم کی تمام سرگرمیوں سے تحتانی عالم کے نظام کی تنظیم مقصود نہیں ہے بلکہ جو اصل مقصد ہے وہ اس سے بالاتر ہے، یعنی حق تعالیٰ کی انتہائی خوبی دکمال کے ساتھ فرماں برداری ان کا اصل مقصود ہے، لیکن اس کے ذریعے سے ان چیزوں کو بھی نفع پہنچ جاتا ہے، جو ان سے ادون اور فروتر ہیں، کسی نے فارسی میں خوب کہا ہے ؎

عالم بجز دش لاالہ ہوست غافل بگماں کہ دشمن است او یا دوست

دریا بوجود خویش موجے دارد خس پندارد کہ ایں کشاکش با اوست

الحاصل جس کو حق تعالیٰ کی اس ذات بے ہمتا کی صحیح یافت رہے، جو ہر خیر اور حسن کا مبدء و سرچشمہ ہے وہ جانتا ہے کہ اشیاء کی پیدائش اس ذات پاک سے، مکمل نظام، اور محکم قانون کی شکل میں ہوئی ہے، واقعہ تو صرف اس قدر ہے، اب جو اس کے افعال کے مصالح وحکم نظر آتے ہیں، سو وہ اے میرے دوست عرضی اور تبعی غایات ہیں، اگر غایت کا ترجمہ یہ کیا جائے کہ فاعل کے فاعل ہونے کی جو وجہ ہو، اور ان کو ذاتی عرض بھی کہہ سکتے ہو، اگر غایت کا مطلب یہ ہو کہ جو چیز فعل پر ذاتی طور سے مرتب ہو، یا جس کا وجود فعل کے وجود کے بعد ہو، یعنی عرضی طور سے فعل پر مرتب نہ ہو، جیسا کہ ہیولانی طبائع میں شرور اور برائیوں کے مبادی و اسباب کا حال ہے، ایک سوال یہ بھی کیا جاتا ہے کہ مبادی کائنات کا کمال کے انتہائی مرتبے پر ہونا یعنی یہ سارے لوازم اور ان کے ملزومات کے متعلق ایسی صورت میں ضرور ہے کہ ان مبادی کو ان کا علم و ادراک خواہ بالذات، یا بالعرض ہونا

ہونا چاہئے حالانکہ کائناتی مبادی کا ایک حصہ ایسے جسمانی امور پر مشتمل ہے، جن میں کسی قسم کا ادراک اور شعور نہیں ہوتا پھر ان کی توجہ اس مقصد کی جانب کس طرح ہوسکتی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ان مبادی سے شعور کا انکار محض ایک ایسا دعویٰ ہے جس کی کوئی دلیل نہیں ہے، بلکہ تلاش و تحقیق سے تو ان میں شعور و ادراک کا ہونا کچھ ضروری سا معلوم ہوتا ہے، آخر اگر اپنے افعال و اعمال کے متعلق طبیعت میں کوئی ذاتی اقتضاء نہ ہوگا، تو ظاہر ہے کہ بالذات اس فعل کی وہ فاعل بھی نہیں ہوسکتی، بلکہ اگر اس اقتضاء کا ظہور صرف آخری درجے میں ہوتا ہے، (مثلاً حیوانی درجے میں) تو طبیعت کے ابتدائی درجہ میں بھی اس اقتضاء کا ثبوت ضرور ہونا چاہئے، اور اقتضاء کا یہی ثبوت چاہتا ہے کہ طبیعت کے ابتدائی درجوں میں بھی کسی نہ کسی رنگ کا شعور فکر سوچ بچار، قصد و ارادہ ضرور ہو، خواہ وہ ارادہ اور فکر کی شکل میں نہ ہو، بلکہ سچ تو یہ ہے کہ طبیعت میں فکری شعور و ارادے کا ثبوت قرآن کی اس آیت سے ثابت ہے، وان من شیٔ الا یسبح بحمدہ ولکن لا تفقھون تسبیحھم (کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو خدا کے حمد کی پاکی نہیں بیان کرتی لیکن تم لوگ ان کی تسبیح کو نہیں سمجھتے) ماسوا اس کے ہم جس قاعدے کے اثبات کے درپے ہیں، یعنی توحید کو جس شکل میں ثابت کرنا چاہتے ہیں، اس کا یہ لازمی اقتضاء ہے کہ تمام چیزوں میں شعور کا ایک درجہ ضرور پایا جاتا ہے، جس طرح وجود اور ظہور کے کسی نہ کسی مرتبے کا پایا جانا ان میں ضروری ہے، وجہ یہ ہے، کہ جو وجود واجب ہے، ظاہر ہے کہ وہ حیات اور علم و قدرت ارادے سے موصوف ہے، اور یہ سارے صفات وجود واجب کو لازم ہیں، بلکہ وہ بجنسہ ذات واجب ہیں، اور اس کے عین ہیں، اور واجب کی وہ ذات جو ان صفات سے موصوف ہے، وہ ہر چیز کے ساتھ ہے، اور ہر شے کے ساتھ اس کو معیت حاصل ہے، کیونکہ اشیاء اسی ذات واجب کے مظاہر اور اس کے صفات کی جلوہ گاہیں ہیں زیادہ سے زیادہ یہ بات ہے کہ ظہور و خفا کے اعتبار سے ان صفات کا تعلق

مختلف موجودات سے مختلف ہے، یعنی قوت وضعف کے حساب سے جو تفاوت ان موجودات میں ہے وہی تفاوت ان صفات کے ظہور وخفا میں بھی ہے۔

اس مقام پر ایک بات یہ بھی بیان کی جاتی ہے، کہ عام طور سے یہ دستور ہے کہ فعل کی استواری، اور اس کے اتقان کی خوبیوں کو پیش نظر رکھ کر عموماً فاعل کی فکری قوت، اور قصد وارادے پر استدلال کیا جاتا ہے پھر افعال کے جو ذاتی مبادی ہیں، ان کے افعال کو دیکھ کر کیوں نہیں ان مبادی کے متعلق بھی یہ کہا جائے کہ ان سے بھی افعال کا صدور قصد وارادہ سوچ بچار کے ذریعے سے ہوا ہے، جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ اس قسم کے استدلال کا مخاطب محض عام لوگوں کو بنایا جاسکتا ہے، حقیقی غایات، اور ان کے واقعی مبادی تک کی جن کی نگاہیں نہیں پہنچ سکتی ہیں لیکن خواص کے نزدیک تو ہر فعل کی ایک غایت ہوتی ہے، اور ہر کام کا نتیجہ ہوتا ہے، خواہ اس فعل کا صدور فکر وارادے سے ہو یا نہ ہو، جیسا کہ گزرچکا (پھر ایسی صورت میں خواص کو اس دلیل سے کس طرح متاثر کیا جاسکتا ہے، ہاں، عامیوں کی اس سے تسلی ہوسکتی ہے، لیکن برہانی علوم کے مخاطب عقول عامہ نہیں ہوتے)

ایک زائد تبصرہ۔ میرے گزشتہ بیانات سے یہ امر بخوبی واضح ہوچکا ہے کہ جس سے کاروبار کا آغاز ہوا، اور جس کی طرف وجود کی گردش ہورہی ہے، وہ دراصل مبداءِ اول ہی ہے، اور دونوں معنوں کے لحاظ سے مبداءِ اول ہی انتہائی مقصد اور آخری غایت ہے، جس طرح وہی سب کا فاعل ہے، اور وہی سب کی غایت ہے اور دونوں معنوں میں فرق دو طریقوں سے ہے، یعنی ایک تو ذاتی اور عرضی ہونے کے اعتبار سے، اور دوسرا فرق یہ ہے، کہ ایک میں غایت تو بالذات عینی وجود ہے، اور دوسرے میں غایت وہ تحقق ہے جو غیر کی معرفت کے لحاظ سے ثابت ہوتا ہے، پس اس کو اول تو اس لیے کہتے ہیں

کہ وہ وجود کی طرف منسوب ہے، کیونکہ اسی سے اس کا صدور ہوا ہے، اور سب کا وجود اپنی ترتیب کے لحاظ سے اسی کے لیے ہے یعنی ان کا یکے بعد دیگرے پایا جانا اسی کے لیے ہے، اور تمام کائناتی ہستیوں کا سفر، اور ان کی سیر کے لحاظ سے وہی آخر ہے، کیونکہ منزل بہ منزل درجہ بدرجہ ان میں جو بھی ترقی کرتے ہوئے آگے بڑھ رہا ہے اس کا مقصد یہی ہے کہ اس درگاہ تک ان کی رسائی ہو جائے، پس اس سفر کا خاتمہ اسی پر ہوتا ہے، پس معلوم ہوا کہ مشاہدے کی رو سے تو وہ آخری نقطہ ہے، اور تحقق و وجود کے حساب سے وہ اول ہے، دوسرے معنی جو غایت کے ہیں، عالم کے وجود کی اس غایت کو حق تعالیٰ نے اس طرح بیان فرمایا ہے۔ کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف (میں ایک پوشیدہ خزانہ تھا، پھر میں نے چاہا کہ میں جانا جاؤں اس لیے میں نے خلق کو پیدا کیا تاکہ میں پہچانا جاؤں) اس قول میں ہماری راہنمائی کی گئی ہے کہ عالم کے وجود کا انتہائی مقصد خود اس کی اپنی ذات ہی ہے، یعنی اس حیثیت سے کہ وہ پہچانی جائے وجود عالم کی وہ غایت ہے، جس طرح سے وہی خود باعتبار وجود کے عالم کی علت فاعلہ بھی ہے، اور علت غائیہ بھی، اور ہماری راہنمائی اس طرف بھی کی گئی ہے کہ عالم کے وجود کی غایت بعض درمیانی مقاصد اور غایات بھی ہیں جیسا کہ لولاک لما خلقت الافلاک (اگر محمد صلعم تم نہ ہوتے تو آسمانوں کو میں پیدا نہ کرتا) قول میں بیان کیا گیا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ تینوں معنوں کے لحاظ سے عالم کے وجود کی آخری غایت حق تعالیٰ ہی کا وجود مبارک ہے یا دوسرے لفظوں میں اس کی تعبیر "لقائے آخرت" سے کی جائے یعنی حق تعالیٰ کی ملاقات بھی سب کا مقصد اور نصب العین ہے، عالم اسی لیے بنایا گیا ہے، اور کائنات کی تنظیم اسی لیے عمل میں آئی ہے

ذیلی بات

اب یہ بات بخوبی روشن ہو چکی کہ عالم کے سارے موجودات اپنی اصل فطرت و ساخت کی رو سے صحیح اغراض اور واقعی مقاصد و غایات کی طرف متوجہ ہیں، بلکہ سب کی

غایت اگر سچ پوچھتے ہو، تو صرف ایک ہی چیز ہے یعنی خیر اور نیکی کا وہ مرتبہ جس سے اعلیٰ مرتبہ ممکن نہ ہو، دوسرے لفظوں میں اسی کو خیر اقصیٰ کہتے ہیں، اسی سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اس کے سوا جتنے بھی مقاصد و اغراض ہیں جیساکہ میں بتا چکا ہوں سب وہمی مقاصد ہیں انسانوں کا ایک گروہ ہے جس کی نگاہوں میں ان ہی وہمی مقاصد کو آراستہ و پیراستہ کر دیا گیا ہے اور وہ بیچارے اندھا دھند، بے سمجھے بوجھے ان کے پیچھے بھاگے جا رہے ہیں، اور بنی آدم کے زیادہ افراد پر یہی حال طاری ہے، کچھ اللہ کے مخلص بندے ہیں جو اس حکم سے مستثنیٰ ہیں، عام لوگوں کا گروہ وجود کے ان اولیاء سے ہمیشہ جھگڑے رگڑے کرتے رہتے ہیں، یہ لوگ درحقیقت خدا کے بندوں میں داخل ہی نہیں ہیں اور نہ حق تعالیٰ ان کا مولیٰ ہے، نہ وہ ان کا آقا ہے نہ مالک، اور جب کبھی اور جہاں کہیں تم یہ دیکھتے ہو کہ یہ خدا کے ساتھ تعلق کا دم بھرتے ہیں، تو یقین کرو کہ اس وقت بھی ان کے پیچھے ایک چیز لگی ہے، یعنی طواغیت میں سے کوئی شیطان بھی ان کے ساتھ لگا رہتا ہے، اب اگر تم چاہو تو ان کو عَبَدَۃُ الھویٰ (اپنی خواہشوں کے پرستاروں) کے نام سے موسوم کر سکتے ہو اور چاہو، تو عبدۃ الطاغوت (طغیان و سرکشی پیدا کرنے والوں کے بندوں) سے ان کو خطاب کر سکتے ہو، ان کے متعلق قرآن میں دونوں الفاظ موجود ہیں۔

پس جو اللہ تعالیٰ سے رشتہ جوڑتا ہے اور اس کے دامن کو تھامتا ہے یقیناً وہ اس کی لقاء اور دید کی تمنا کرے گا، اور وہ اس قانون کی پابندی کرے گا جس کا عالم پابند بنایا گیا ہے، ایسے شخص کا والی اور ذمہ دار بھی خدا ہو جاتا ہے، اور وہ اسی نظام کے سلسلے میں منسلک ہو جائے گا، جس کے لیے واقعی عالم کا نظام جاری ہوا، اور وہ تو ہمیشہ صالحین کا ذمہ دار ہوتا ہے، کہ وھو یتولی الصالحین۔

اور جس نے اس نظام کے حقیقی مقصد سے بغاوت کی، اور اپنی خواہشوں کے پیچھے چلا، تو اس پر اس کا طاغوت مسلط کر دیا جاتا ہے، اس لیے کہ ہویٰ،

اور نفسانی خواہشوں کی ہر قسم کے لیے الگ الگ طاغوت مقرر ہے، اور یوں ہر ایک کے سامنے اس کا معبود جلوہ گر ہو رہا ہے، جیسا کہ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے "افرئیت من اتخذ الٰھہ ھواہ (تم نے اس کو دیکھا جس نے اپنی خواہش کو اپنا معبود بنا لیا ہے) مگر تم کو یہ معلوم ہونا چاہئے کہ مقاصد و غایت کے یہ سارے وہمی سلسلے بالآخر مضمحل اور نابود ہو کر رہ جاتے ہیں، پس جس کا والی وارث طاغوت ہوگا یا جو طاغوت سے رشتہ جوڑے گا، تو طاغوت کا تعلق چونکہ اس ہیولانی اور مادی نشاۃ سے ہے، اور اسی سے اس کا جوہر تیار ہوتا ہے، اس لیے جو شخص اس مادی نشاۃ کے اعتبار سے جتنا عدم کی طرف جائے گا اسی نسبت سے اس کا طاغوت بھی مضمحل اور نابود ہوتا چلا جائے گا، اور ایسا آدمی اپنے طاغوت کے ساتھ عدم و نیستی کی اندر ڈوبتا چلا جائے گا" اور یوں نیستی کی کھائیوں میں درجہ بدرجہ گرتا ہوا بالآخر دار البوار (تباہی کی دنیا) میں گر پڑے گا، حق تعالیٰ ہمیں اور ان لوگوں کو جو یقین کی راہوں میں ہمارے بھائی ہیں سب کو ہوئی کی پیروی سے محفوظ رکھے، اور دنیا کی طمطراق اور اس کی آرائشوں کی طرف میلان نہ کرنے میں ہماری امداد فرمائے اپنے نیک بندوں میں ہمیں شریک فرمائے، اور ان لوگوں میں جو اس کی رحمت کے ساتھ لو لگائے بیٹھے ہیں قیامت کے دن اٹھائے۔

فصل — علت و معلول کے متعلق چند تکمیلی باتیں

اس فصل میں عنوان کے سوا اور بھی بعض مخفی امور کا اظہار کیا جائے گا، میں نے پہلے بھی بیان کیا ہے کہ دو چیزوں میں جب اثر کرنے اور اثر قبول کرنے کا تعلق ہو، تو ان کی دو صورتیں ہوتی ہیں یعنی یہ تعلق کبھی بالذات ہوتا ہے، اور کبھی بالعرض، جہاں کہیں میں بالعرض کا لفظ استعمال کرتا ہوں اس سے مقصد یہ ہوتا ہے کہ جس بات کو شے کی طرف منسوب کیا گیا ہے شے کا اس بات سے اتصاف حقیقی نہیں بلکہ مجازی ہے، پھر جو واقعی موصوف ہوتا

ہے اس سے اس شے کا اتحادی علاقہ ہوتا ہے' یا کوئی اور علاقہ اس لیے مجازاً اس حکم کو شے کی طرف بھی منسوب کر دیتے ہیں' مثال سے اس کو یوں سمجھو کہ مساوات کی صفت سے درحقیقت جو چیز موصوف ہوتی ہے' وہ مقدار ہے لیکن مقدار چونکہ جسم کے ساتھ اتحادی علاقہ رکھتی ہے' اس لیے اس صفت کو جسم کی طرف بھی منسوب کر دیتے ہیں' اسی طرح مشابہ ہونا یہ کیف کی صفت ہے' لیکن اسی اتحادی علاقے کی وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ جسم فلاں جسم کے مشابہ ہے' یا کشتی نشین کی طرف حرکت کو اس لیے منسوب کرتے ہیں کہ حرکت کا جو حقیقی موصوف ہے' یعنی کشتی اس کے ساتھ کشتی نشین کو بیٹھنے کا تعلق ہے' یہ بھی ہم پہلے ہی بتا چکے ہیں کہ وجودی صفات یعنی تقدم و تاخر علت ہونا' معلول ہونا' وغیرہ وجود کے یہ صفات دراصل وجود کے ذاتی صفات ہیں' لیکن عرضی طور پر ماہیت کو بھی ان صفات سے متصف کرتے ہیں' یعنی وجود اور ماہیت میں چونکہ اتحادی علاقہ ہوتا ہے' اس لیے جو صفات درحقیقت بالذات وجود کے ہیں' وہ ماہیت کی طرف بھی بالعرض منسوب ہو جاتے ہیں' اور جعل کے مباحث میں یہ بتایا گیا تھا کہ ماہیت کے ساتھ جعل کا قطعاً تعلق نہیں ہوتا اور یہ کہ ماہیت میں اس کی صلاحیت ہی نہیں ہے کہ وہ جعل و تاثیر' اور فیض پذیری وغیرہ صفات سے خود موصوف ہو سکے اور ان امور سے جو موصوف ہو سکتا ہے' یا جس سے ان امور کا تعلق ہو سکتا ہے وہ صرف وجود ہی کے مراتب میں سے کوئی مرتبہ ہو سکتا ہے نہ کہ ماہیتوں کا کوئی مرتبہ' الغرض ماہیتوں کا حال یہ ہے کہ وہ خالص اپنے امکان ذاتی' اور محض قوت و استعداد' فطری خفا و پوشیدگی جبلی بطون و استتار کی حالت سے نکل کر فعلیت کی فضا اور وجود و ظہور کے میدان میں قدم نہیں رکھتیں' جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ ایسے ممکنات جو معدوم ہوتے ہیں' حالت عدم میں بھی ان کے لیے کسی نہ کسی قسم کا ثبوت ضرور ہوتا ہے' تو ان کی غلطی کا منشاء یہ ہے کہ ثبوت کے متعلق ان کو دھوکا لگا ہے' کہ ماہیتوں کے لیے وجود نہ بھی ثابت ہو' جب بھی ثبوت تو بہرحال ماہیت کے لیے ثابت ہی ہوتا ہے

مگر تم جان چکے ہو، کہ یہ کتنا مہمل دعویٰ ہے، جب وجود سے پہلے ماہیت پر کسی قسم کا حکم لگانا ناممکن ہے حتیٰ کہ خود ماہیت کا ثبوت اپنی ذات کے لیے بھی وجود سے پہلے نہیں ہو سکتا، کیونکہ وجود سے پہلے نہ ماہیت کا ظہور ہوتا ہے نہ ان میں امتیاز پیدا ہوتا ہے، اس لیے کہ وجود ہی تو اس نور اور روشنی کا نام ہے جس کے ذریعے سے وہ ماہیتیں جن کی ذات صرف تاریکی اور ظلمت ہوتی ہے، بینائیوں، اور دانائیوں پر ظاہر ہوتی ہیں ٹھیک جس طرح محسوس روشنی کے ذریعے سے درختوں، پتھروں، اور ان تمام کثیف ہستیوں کا ظہور ہوتا ہے، جن کی ذاتیں صرف تاریکی ہوتی ہیں اور اس لیے نگاہوں، اور آنکھوں کے مشاہدے سے وہ محروم ہوتی ہیں، الغرض وجود ہی کے کسی نہ کسی مرتبے سے ماہیت کے جس فرد کا بھی جس حد تک ظہور ہوتا ہے، یہ دراصل وجود ہی کے کسی نہ کسی مرتبے سے ماہیت کا ظاہر ہونا ہوتا ہے، یعنی ماہیت کو چونکہ وجود کے ساتھ اتحاد ہوتا ہے اور وجود ماہیت کے ساتھ موصوف ہوتا ہے، اس لیے وجود کے ظہور کے ساتھ ماہیت کا بھی ظہور ہو جاتا ہے، پس جب تک وجود کا کوئی خاص پیرایہ تحقق پذیر نہیں ہو لیتا، اس وقت تک ماہیت پر جو اس وجود کے ساتھ اتحادی علاقہ رکھتی ہے، کسی قسم کا کوئی حکم نہیں لگایا جا سکتا اور نہ کوئی چیز خواہ کسی قسم کی بھی ہو، اس کے لیے ثابت ہو سکتی ہے، بلکہ کسی ماہیت کے لیے خود اپنی ذات کا ثبوت مثلاً انسان کا انسان ہونا، یعنی خود اس کے لیے اپنی ذات بھی جو ثابت ہوتی ہے وہ وجود ہی کی راہ سے ثابت ہوتی ہے، یا اس پر جو یہ حکم لگایا جاتا ہے کہ ماہیت کے لیے فلاں امر نہیں بلکہ فلاں امر ثابت ہے، یہ سارا کرشمہ وجود ہی کا ہوتا ہے، خلاصہ یہ ہے کہ بالذات ماہیت نہ موجود ہے اور نہ معدوم نہ ظاہر ہے نہ باطن نہ قدیم ہے نہ حادث، یعنی ماہیت کے لیے ان چیزوں کا ثبوت خود اس کی اپنی ذات کی راہ سے نہیں ہوتا، البتہ ان چیزوں میں سے بعض چیزوں کے ثبوت کا اگر یہ مطلب ہو، کہ اس کا جوان کی مقابل ہے اس کی نفی ماہیت سے کی جاتی ہے، تو ماہیت کی اس حالت کے لیے وجود کی ضرورت نہیں ہے

بلکہ ازلاً و ابداً ہر حال میں یہ بات ماہیت کو حاصل ہوتی ہے، مثلاً عدم کو ماہیت کے لیے ثابت کیا جائے اور مراد ہو، وجود کی نفی یعنی اس نفی کو ماہیت کے لیے ثابت نہ کیا جائے، یا کہا جائے کہ ماہیت باطن ہے، اور مراد ہو، ظہور کی نفی یعنی اس نفی کو اس کے لیے ثابت نہ کیا جائے، تو اس قسم کے سارے منفی احکام ازلاً و ابداً ماہیت کے لیے صحیح ہیں، کیونکہ اس کی اپنی کوئی ذات ہی نہیں ہے، پھر اس کے لیے کسی دوسری شے کی ذات کیا ثابت ہوگی، نقیضین کے ارتفاع کا جو مسئلہ ہے، اس کا محال ہونا دراصل ان چیزوں کے حساب سے ہے جو موجود ہوں، اور ان پر حکم موجود ہونے کی حیثیت سے لگایا جائے، تب اس وقت ناممکن ہے کہ نقیضین کا ارتفاع اس کی ذات سے ہو جائے۔

الحاصل جب تک شے کے لیے وجود کا اعتبار نہ کیا جائے گا، خواہ یہ حکم اسی حیثیت سے ہو کہ وہ شے وجود کے رنگ سے رنگین ہے یعنی بالذات موجود ہونا شے کا ضروری نہیں ہے، بلکہ صرف موجود ہونا کافی ہے، جب تک شے میں یہ بات نہ پیدا ہولے اس وقت تک کسی شے کا اس کے لیے ثبوت، یا اس پر کوئی حکم عائد کرنا، یا اس کو کسی کے لیے ثابت کرنا ناممکن ہے، الغرض ماہیت کے ذاتی احکام ہوں، یا اعتباری اوصاف مثلاً امکان پوشیدگی بطون تاریکی وغیرہ احکام کو ماہیت کے لیے ثابت کرنا اس بر موقوف ہے کہ وہ وجود کی صفت سے رنگین ہولے اور اس کی طرف وجود کا انتساب ہو چکا ہو، کشف و یقین والوں میں سے بعض بزرگوں نے جو یہ فرمایا ہے، "کہ ماہیات جس کی تعبیر ان کی اصطلاح میں "اعیان ثابتہ" ہے، نہ ان کی ذاتوں کا ظہور ہوا ہے اور نہ کبھی ان کا ظہور ہو سکتا ہے" بلکہ صرف ان کے احکام اور اوصاف ہی ظہور پذیر ہوتے ہیں ورنہ خود ان اعیان ثابتہ کو اپنی ذات کے حساب سے وجود کی ہوا بھی نہیں لگی ہے" ان بزرگوں کے اس قول کا وہی مطلب ہے جو میں نے بیان کیا، پس معلوم ہوا کہ ماہیت کے متعلق موجود ہونے کا حکم کرنا، خواہ کسی خاص وقت ہی میں کیوں نہ ہو، یہ اس بے بصری کا نتیجہ ہے، جو حقائق کے متعلق

عام نگاہوں میں پائی جاتی ہے شے اور شے کے متعلقات و لوازم میں جو فرق و امتیاز ہے، اس سے چشم پوشی کرنے کے بعد ہی کوئی یہ حکم کر سکتا ہے،
گویا جس طرح ماہیتوں کے ان لوازم کے متعلق جن کا شمار اعتباری امور میں ہے، یہ واقعہ ہوتا ہے کہ ان کو ماہیتوں کے لیے ثابت کہنے میں کسی ایسے جاعل اور خالق اور کسی ایسی علت کی تاثیر کی ضرورت نہیں ہوتی جو ماہیت کی علت کے سوا ہو، بلکہ جو ماہیت کی علت ہوتی ہے، اور اس علت کی جس تاثیری عمل کا ماہیت پر اثر مرتب ہوتا ہے، یہی تاثیر ان لوازم کے لیے کافی ہوتی ہے، جیسا کہ عام فلاسفہ اور محققین کا خیال ہے، اور ان کی صریح عبارتوں سے بھی معلوم ہوتا ہے، یہی حال ماہیت کے اس تعلق کا ہے جو اس کو وجود کے ساتھ ہوتا ہے، برائیاں و شرور، اعدام اور نیستیوں کے مبادی کے متعلق بھی حکماء کی یہی رائے ہے، یعنی شرور و اعدام کے جو ذاتی مبادی و اسباب ہیں ان لوگوں کے خیال میں ان کا تحقق مبدء اعلیٰ کے فیض اور جعل و خلق کا رہین منت نہیں ہے، یعنی مبدء اعلیٰ کی وہ ذات پاک جو ہر قسم کی کوتاہیوں اور نقائص سے پاک ہے اس کی طرف نیستیوں اور اعدام کے مبادی کو منسوب نہیں کیا جاسکتا وہ اس سے بلند و برتر مقدس و پاک ہے، بس بات وہی ہے جو میں نے تحقیق کی ہے یعنی خالق اور جاعل کا اثر اور اس اثر پر جو امور مرتب ہوتے ہیں، یہ سب دراصل وجودی پیرایوں کی مختلف شکلیں اور ظہور کے مختلف مراتب کی تعبیریں ہیں رہی خود ماہیت تو براہ راست جاعل کے جعل اور خالق کے خلق سے اسے کوئی تعلق نہیں ہے، بلکہ اس کا ظہور وجود ہی کے نور اور روشنی سے ہوتا ہے، خلاصہ یہ ہے، کہ موجد برحق اور صانع مطلق (یعنی حق تعالیٰ) سے جو چیز درحقیقت صادر ہو کر تحقق پذیر ہوتی ہے، وہ ماہیت نہیں بلکہ صرف وجود ہے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں پھر ماہیت کو معلول کہنا صرف ایک مجازی بات ہوگی، جیسا کہ اس کو موجود کہنا بھی ایک قسم کی مجازی تعبیر ہے، یہاں پر کسی کو یہ وہم نہ پیدا ہو، کہ ماہیت کی طرف موجود ہونے کی نسبت ایسی ہے، جیسی کہ جسم کی طرف سفید ہونے کو منسوب

کرتے ہیں، وجہ یہ ہے کہ جسم پر جو سپید ہونے کا حکم لگایا جاتا ہے، تو یہ ایک واقعی اور صادق حکم ہے کیونکہ جسم کے سفید ہونے کا مدار اس پر ہے کہ سفیدی کا جسم میں، واقعی قیام ہو، یعنی واقع میں سفیدی جسم میں پائی جائے، ظاہر ہے کہ اس شکل میں بھی جسم اگرچہ اپنے مرتبہ وجود میں تو سفیدی کے وجود سے متصف نہیں ہوتا لیکن سفیدی کے وجود کا جو مرتبہ ہے اس مرتبے میں یقیناً جسم اس کے ساتھ موصوف ہے، وجہ یہ ہے کہ دوسری شے کے لیے کسی شے کا وجود ایسا وجود جو موصوف کے وجود کے بعد بھی ہوتا ہے، اور اسی موصوف کے وجود پر اس کا وجود موقوف بھی ہوتا ہے، بہرحال جسم اور ابیض کے تعلق کا تو یہ حال ہے، بخلاف اس کے ماہیت کے متعلق جب موجود ہونے کا حکم لگایا جاتا ہے، تو یہاں نہ وجود کا قیام ہی ماہیت میں ہوتا ہے اور نہ وجود سے پہلے ماہیت کا وجود ہوسکتا ہے اور نہ خود ماہیت کی اپنی ٹھیٹ ذات میں وجود کے انتزاع کا منشا پایا جاتا ہے، اس لیے انتزاعی طور پر ماہیت کا وجود سے متصف ہونے کی کوئی صورت نہیں ہے چہ جائیکہ وجود حقیقی سے اتصاف کی یہاں کوئی شکل ہو، بلکہ واقعہ اس کے بالکل برعکس ہے، یعنی خود ماہیت ہی وجود سے منتزع ہوتی ہے، نہ کہ وجود ماہیت سے، اس بنیاد پر مثلاً یہ کہنا کہ وجود کی فلاں قسم انسان ہے یہ بات اس حکم سے یعنی انسان کی ماہیت موجود ہے، اس سے بھی مقدم اور پہلے ہے، کیونکہ شے کا کسی شے سے موصوف ہونا، یہ اس امر کو چاہتا ہے کہ اتصاف کا جو ظرف ہے، یعنی خارج یا ذہن اس ظرف میں موصوف کا موجود ہونا ضروری ہے، خواہ یہ اتصاف اس طور پر ہو کہ موصوف کیساتھ صفت کے وجود کو ضم کیا جائے، یا موصوف کے وجود کی حالت ہی ایسی ہو کہ اس سے وہ صفت منتزع ہوتی ہو، یعنی موصوف سے عقل اس صفت کو پیدا کرتی ہو، خلاصہ یہ ہے کہ صفت انضمامی ہو (مثلاً کپڑے کے ساتھ سیاہی کا تعلق ہے) یا انتزاعی ہو (مثلاً چھت کو دیکھ کر آدمی اس سے فوقیت (اوپر ہونے کے) مفہوم کو پیدا کرتا ہے، الغرض ہر حال میں ظرف

اتصاف میں موصوف کے وجود کا پایا جانا لابدی ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ شے جب تک مثلاً خارج میں موجود نہ ہوگی اس وقت تک وہ احکام جو خارج کے رو سے اس کو ثابت کئے جاتے ہیں ان کا انتساب اس شے کی طرف صحیح نہ ہوگا، خواہ یہ انتساب انضمامی شکل میں ہو یا انتزاعی صورت میں، جیسا کہ متاخرین کے بعض بزرگوں نے بیان فرمایا ہے، بہرحال جب تمہیں یہ معلوم ہو چکا کہ واقعی موجود درحقیقت ماہیت نہیں بلکہ وجود ہی ہے تو اب تم نے سمجھ لیا ہوگا کہ علت حقیقی اور بالذات علت کس شکل میں ہوتی ہے، اور بالعرض یعنی مجازی صورت علت ہونے کی کیا ہے) نیز کسی صاحب عقل کو اس میں تو کسی شبہے کی گنجائش نہیں ہے کہ ممکن بہرحال علت اور سبب کے تاثیر و جعل سے بے نیاز نہیں ہو سکتا، لیکن سوال یہ ہے کہ ممکن کے اندر واقع میں مخلوق اور مجعول کون ہے وجود ہے یا ماہیت ہے یا ماہیت اور وجود کے درمیان جو علاقہ ہے وہ مجعول ہے، جب ان شقوں میں سے دو شقیں باطل ہو چکیں، تو ظاہر ہے کہ ایک ہی شق صحیح باقی رہی یعنی جعل و خلق افاضہ و افادے کا تعلق وجود کے سوا اور کسی شے سے نہیں ہے پس معلوم ہوا کہ خارج میں وجودی اشخاص کے سوا اور کچھ بھی نہیں پایا جاتا ہم نے ماہیت کی بحث میں یہ بیان کیا تھا کہ خاص خاص امکانی وجود ہی دراصل تمام ممکن حقائق میں ان کے فصول کے مبادی ہیں، یہ تو خارج میں ہے اس کے بعد عقل ان وجودی اشخاص سے جنس فصل نوع ذاتی عرضی وغیرہ امور کو ذہنی کاریگری کے ذریعے پیدا کرتی ہے، پھر ان پر ذاتی یا عرضی ہونے کا حکم لگاتی ہے، اور یہ بھی وجود ہی کا ایک رنگ ہوتا ہے، الغرض عقل کے سامنے ان معانی کی خاص خاص ممتاز صورتیں ہوتی ہیں جنھیں وہ دراصل شخص سے ان خاص حالات اور صلاحیتوں کی بنیاد پر حاصل کرتی ہے، جو اس وقت اس پر طاری ہوتی ہیں، خواہ یہ معانی جزئی ہوں یا کلی، پھر ذاتی ہوں یا عرضی، کچھ بھی ہوں یہ عقل کے اعتبارات ہوتے ہیں، جنھیں وہ جزئیات سے پیدا کرتی ہے، یہ جزئیات اور اشخاص کبھی کم ہوتے ہیں

کبھی زیادہ، پھر ان میں باہم جدائی اور تباین اشتراک واتحاد کے اعتبار سے مختلف نسبتیں ہوتی ہیں، مثلاً زید کی شخصیت سے عقل ایک ایسی شخصی صورت کا ادراک کرتی ہے، جس میں کوئی دوسرا اس کا شریک نہیں ہے، پھر اسی زید سے ایک اور صورت بھی حاصل کرتی ہے، جس میں عمرو و بکر اس کے شریک ہیں، اسی طرح اسی سے ایسی صورت بھی حاصل کرتی ہے، جس میں گھوڑے وغیرہ سب شریک ہیں اسی طرح اور قیاس کرتے چلے جاؤ، اس پر اگر تم یہ اعتراض کرو، کہ یہ بات بسیط نوع کے متعلق تو درست ہو سکتی ہے مثلاً سیاہی کا جو حال ہے کہ رنگ ہونے کے سوا اس میں کوئی اور ایسی چیز نہیں پائی جاتی جو سیاہی کو تمام رنگوں سے جدا کرتی ہو، یہی وجہ ہے کہ یوں کہنا کہ بنانے والے نے پہلے رنگ بنایا، پھر سیاہی بنائی" غلط ہے، بلکہ رنگ کا بنانا اور سیاہی کا بنانا دونوں ایک ہی بات ہے، اور دونوں کے وجود کا بنانا بھی ایک کے وجود کا بنانا ہے، لیکن بسیط نوعوں کے سوا اور حقائق اور انواع میں یہ بات نہیں چلتی، اس لیئے کہ ان کے ذاتیات عقل میں ایک دوسرے سے ممتاز ہیں، اسی طرح خارج میں بھی ان کا وجود دوسرے سے جدا اور ممتاز ہوتا ہے، اور ان کے بنانے کا حال وہ نہیں ہے جو سیاہی کا تھا، یعنی ایک ہی بنانا دونوں کے لیے کافی تھا، بلکہ ان میں ہر ایک کو جدا جدا طریقے پر بنایا جاتا ہے مثلاً حیوان کہ جسم ہونے میں وہ نباتات کا شریک ہے اور حیوانی نفس کی وجہ سے نباتات سے ممتاز ہوتا ہے اب ظاہر ہے کہ جسم کا بنانا، یقیناً نفس کا بنانا نہیں ہے، بلکہ ایک کا بنانا دوسرے کے بنانے سے علیحدہ کام ہے، دونوں میں اتنی ہی مغائرت ہے کہ جب نفس حیوانی کا حیوان سے تعلق جاتا رہتا ہے، تو جسم بجنسہ اپنی حالت پر موجود رہتا ہے، مثلاً گھوڑا جب مر جاتا ہے، تو اس کے جسم کا وجود ظاہر ہے کہ باقی رہتا ہے، میں کہتا ہوں کہ یہ بات پہلے بھی بیان کی گئی ہے، کہ مادہ ہونے کے حساب سے جسم کا خیال کرنا یہ بات اس نقطۂ نظر سے بالکل مختلف ہے جب بحیثیت جنس ہونے کے

اس جسم کا اعتبار کیا جائے، ظاہر ہے کہ پہلی صورت یعنی جب جسم کو مادے کی حیثیت سے اعتبار کیا جائے تو اس وقت (جسم حساس) کے مجموعے اور کل کے حساب سے یقیناً جسم ایک جداگانہ امر ہے، مطلب یہ ہے کہ ذہنی وجود اور عقلی اعتبار سے قطع نظر کر لینے کے بعد خارجی وجود کے اعتبار سے یقیناً کل سے جسم کا وجود ممتاز ہوتا ہے، بلکہ گفتگو جو کچھ بھی ہے، وہ دوسری صورت میں ہے یعنی جب اسی جسم کو جنس کی حیثیت سے اعتبار کیا جائے کیونکہ اس اعتبار سے اب یہ ایک ایسا جزء ہے جو کل پہ محمول ہو سکتا ہے اور اس کل کا وہ ذاتی ہے، بہرحال گفتگو کا خلاصہ یہ ہے کہ ارباب حقیقت اور حکمت الٰہیۂ متعالیہ کے راز شناسوں کے نزدیک تمام موجودات خواہ وہ عقل ہو یا نفس یا صورت نوعیہ کوئی بھی ہو، سب کے سب دراصل نور حقیقی کی شعاعیں اور قیومی وجود کے تجلیات ہیں، اور جب واقعہ یہی ہے تو حق کی اس روشنی کے بعد وہ ساری تاریکیاں مٹ گئیں جو حقائق سے محروم رہنے والوں کے اوہام نے پھیلایا تھا، یعنی یہ بات غلط ہو گئی کہ ممکن ماہیتوں کا خود اپنا ذاتی وجود بھی ہوتا ہے، بلکہ واقعی بات یہ ہے کہ ماہیت کے جو احکام اور لوازم ظہور پذیر ہوتے ہیں وہ دراصل ان وجودوں کے مختلف مدارج اور مراتب کا نتیجہ ہے، جو حقیقی وجود کے سائے وا ظلال ہیں اور احدی نور کی کرنیں ہیں اس قاعدے اور اصول کی دلیل سچ پوچھو تو خدا کے ان عطیات سے ہے، جس سے مجھے رب نے محض اپنی ازلی عنایت کی بنیاد پہ سرفراز فرمایا ہے، اور علم میں یہ میرا خاص حصہ ہے، جو صرف اس کے جود و فضل کا ایک فیض ہے، میں نے اس دلیل کے ذریعے سے فلسفے کے فن کو مکمل کرنا چاہا اور حکمت کو اس کی ترقی کے آخری نقطے پر پہنچانے کا ارادہ کیا چونکہ یہ بات دراصل بہت ہی لطیف و دقیق تھی، یہاں تک رسائی میں سخت دشواری تھی، ضرورت اس میں بالغ تحقیق، بلند فکر، عمیق نظر کی تھی، یہی وجہ ہوئی کہ حکما کی عام جماعت ادھر متوجہ نہ ہو سکی، اور اسی بے غفلت کا نتیجہ یہ ہوا کہ بڑے بڑے قابل و مستعد لوگوں کے قدم میں لغزش

پیدا ہوئی، پھر بیچارے مقلدوں اور عام متبعین کا جو حال ہو سکتا تھا وہ ظاہر ہے، حق تعالیٰ نے محض اپنی رحمت و کرم سے مجھے جہاں اس پر مطلع فرمایا کہ تمام امکانی ماہیتیں اور جوازی کائنات کی قسمت میں سرمدی ہلاکت و بربادی اور ازلی بطلان و نیستی کے سوا اور کچھ نہیں ہے، وہیں مجھے اس سے بھی باخبر کیا گیا اور نہایت روشن عرشی برہان کے ذریعے سے باخبر کیا گیا کہ موجود اور وجود درحقیقت صرف ایک شخصی حقیقت اور ذات میں منحصر ہیں، حقیقی موجود ہونے میں اس شخصی ذات کا کوئی شریک نہیں ہے اور سلسلۂ کائنات میں اس کا کوئی ثانی نہیں ہے، خانۂ ہستی میں اس کے سوا کوئی دوسرا باشندہ نہیں ہے، واجب معبود کے سوا دنیا میں جو چیزیں بظاہر نظر آتی ہیں، یہ سب دراصل اسی واجب کی ذات کی مختلف نمائشیں اور اس کے ان صفات کے تجلیات ہیں، جو خود بجنسہٖ ذاتِ واجب ہیں، اور اس کی ذات کی عین ہیں جیسا کہ بعض عارفوں کی زبان نے اس کو ان الفاظ میں ادا کیا ہے۔

> جن جن چیزوں پر غیر اللہ کا اطلاق کیا جاتا ہے، یا جن کی تعبیر لفظ عالم سے کی جاتی ہے، حق تعالیٰ کے اعتبار سے ان کی حیثیت ایسے سائے اور پرچھائیں کی ہے، جو کسی شخص کی دکھائی دیتی ہے، تو گویا عالم اللہ تعالیٰ کا ظل اور اس کی پرچھائیں ہے، عالم کی طرف وجود کو جو منسوب کرتے ہیں۔ اس کے فقط یہی معنی ہیں اس الٰہی ظل کے ظہور کا محل یعنی عالم کے ظہور و نمائش کا محل ممکنات کے اعیان ہیں، کہ ان ہی اعیان پر، یہ ظل اور سایہ پھیلا ہوا ہے، ذاتِ حق کے وجود کا جتنا سایہ جس پر پڑا ہے، اسی حد تک وہ ظل محسوس ہوتا ہے لیکن ظل کا یہ احساس اور ادراک بھی حق ہی کے نور سے حاصل ہوتا ہے، کیونکہ ممکنات کے اعیان بذاتِ خود بالکل روشن نہیں ہیں اس لیے کہ وہ تو صرف معدومات ہیں اگرچہ بالذات نہیں بلکہ بالعرض ثبوت سے وہ بھی موصوف ہوتے ہیں، وجہ یہ ہے کہ نور اور روشنی تو صرف وجود ہے، اس کے سوا جو کچھ بھی ہے سب تیرہ و تاریک ہیں

پس عالم سے جو کچھ بھی معلوم ہوتا ہے، اس کی حیثیت وہی ہے جو ہمیں کسی چیز کے سائے کے متعلق جتنا علم ہوتا ہے، اور جس طرح جو کوئی صرف سائے اور پرچھائیں کا علم رکھتا ہے اسی قدر اس سے جاہل رہتا ہے، جس کا وہ سایہ ہوتا ہے اسی طرح عالم سے جو جتنا واقف ہے اسی قدر وہ حق سے جاہل ہے الغرض اس حیثیت سے کہ وہ ظل اور سایہ ہے، وہ جانا جاتا ہے، اور جس ذات کی بھی صورت سے وہ سایہ پھیلتا ہے، ظل کے علم کی صورت میں آدمی جتنا اس ذات سے جاہل رہتا ہے اسی قدر حق تعالیٰ کی ذات سے بھی جاہل رہتا ہے (قرآن کی آیت) الم تر الی ربک کیف مد الظل ولو شاء لجعله ساکنا (کیا تو نے نہیں دیکھا اپنے رب کی طرف کس طرح اس نے سائے کو پھیلایا وہ اگر چاہے تو اس سائے کو ساکن کردے (اس کا مطلب یہ ہے کہ خدا اگر چاہے تو اس سائے کو ایسا بنا دے کہ اس سے، اس کے کرم وجود کا فیض، اور اس کے وجود کا ظل ظاہر نہ ہو، (آگے قرآن میں ہے) ثم جعلنا الشمس علیه دلیلاً (پھر ہم نے اس سائے پر آفتاب کو راہنما دلیل بنایا) آفتاب خدا کی وہ ذات ہے، جب اس کو خود اس کی ذات کی حیثیت سے نور فرض کیا جائے کہ اسی کی وجہ سے ان تمام پھیلے ہوئے وجودی سایوں اور اظلال کا مشاہدہ عقل اور حواس کر رہے ہیں اس لیے کہ خود ظلال اور سایوں کے لیے عدم نور کی حالت میں کوئی عین اور ہستی باقی نہیں رہتی (آگے قرآن میں ہے) ثم قبضناه الینا قبضاً یسیرا (پھر ہم سمیٹتے ہیں اس سائے کو اپنی طرف آہستہ آہستہ) اس لیے حق تعالیٰ اس کو اپنی طرف سمیٹتے ہیں کہ وہ اسی کا سایہ ہوتا ہے، گویا اسی سے نکلا، اور پھر ہر چیز اسی کی طرف پلٹتی ہے، الغرض ہم جن چیزوں کو محسوس کرتے اور جن کا ادراک ہوتا ہے، وہ حق ہی کا وجود ہے، جو ممکنات کے اعیان میں جلوہ فرما ہے، حق کی ہویت کے لحاظ سے تو وہ حق کا وجود ہے، اور مختلف معانی و احوال جنھیں عقل فکری اور قوت حسی ان سے حاصل کرتی ہے ان کی حیثیت سے وہ ان ممکنات کے اعیان ہیں، جن کی ذاتیں باطل

اور کچھ نہیں ہیں پھر ان معانی اور صورتوں کے اختلاف کے باوجود جس طرح
ان سے ظلّ کا لفظ زائل نہیں ہوتا اسی طرح عالَم اور غیر اللہ ماسوی اللہ
وغیرہ کے الفاظ بھی ان سے جدا نہیں ہوتے اور جب واقعہ وہی ہے
جس کا میں نے تم سے ذکر کیا تو معلوم ہوا کہ عالَم صرف ایک وہمی امر
ہے، اور بجائے خود اس کا کوئی حقیقی وجود نہیں ہے۔"

یہ ہے وہ مسلک جو الہٰی عارفوں اور محققین اولیاء نے اختیار فرمایا ہے، باقی
اس شریف دعوے کی جس دلیل کا تم سے میں نے وعدہ کیا ہے وہ عنقریب
انشاء اللہ تعالیٰ آئندہ بیان ہوگی۔

ایک اور تائیدی شہادت کشف یقین والوں میں سے ایک صاحب ارقام فرماتے ہیں۔

مخفی نہ رہے کہ کلی امور، اور امکانی ماہیتوں کا وجود عین اور خارج
میں خود نہیں ہوتا اس لیے یقیناً ان کی حیثیت صرف معلوم اور معقول
ہونے کی ہے یعنی ان کا وجود صرف عقل اور ذہن میں پایا جاتا ہے، پس
ثابت ہوا کہ یہ مخفی اور باطنی امور ہیں، جو عینی وجود کے ساتھ ہمیشہ متعلق
رہتے ہیں، ان کے احکام و آثار ان ہی چیزوں میں ظاہر ہوتے ہیں، جن کا
عینی وجود ہو، بلکہ عینی وجود بجنسہٖ ان کی ذات ہی
ہوتی ہے نہ کہ اس کے سوا کوئی اور چیز لیکن باوجود
اس کے خود اپنی ذات کے اعتبار سے یہ کلی امور ہمیشہ معقولات
ہی کے سلسلے میں داخل رہتے ہیں، گویا موجودات کے اعیان ہونے کے
اعتبار سے تو یہ ظاہر ہوتے ہیں، اور خود اپنے عقلی و ذہنی ہونے کی وجہ سے
یہ باطن ہوتے ہیں، الغرض ہر عینی موجود کی طرف احکام کا انتساب و استناد
ان ہی کلی امور پر مبنی ہوتا ہے، جن کو عقل و ذہن سے مٹایا بھی نہیں جا سکتا
اور نہ عین و خارج میں ان کا وجود ہو سکتا ہے، یعنی ایسا وجود نہیں ہو سکتا
جو ان کو عقلی و ذہنی ہونے سے خارج کردے، خواہ اب وہ عینی موجود

کوئی وقتی چیز ہو، یا غیر موقت، کیونکہ موقت وغیر موقت دونوں کی نسبت اس امر کلی کی طرف ایک ہی ہوتی ہے، البتہ موجودات عینی کے وہ احکام جو اس امر کلی کی طرف راجع ہوتے ہیں وہ دراصل وہی ہوتے ہیں جنھیں ان عینی موجودات کے حقائق چاہتے اور مانگتے ہیں، مثلاً علم کی نسبت عالم کی طرف اور حیات کی نسبت حی (زندہ) کی طرف کہ ان مثالوں میں دیکھو حیات بھی ایک عقلی اور ذہنی حقیقت ہے، اور علم بھی، پھر باہم علم حیات سے ممتاز اور جدا ہے اور حیات علم سے ممتاز و جدا ہے، اب ہم کہتے ہیں کہ مثلاً حق تعالیٰ کی ذات میں علم بھی ہے اور حیات بھی ہے اس لیے وہ عالم حی ہے اسی طرح فرشتے میں حیات بھی ہے اور علم بھی اس لیے بھی وہ عالم اور حی ہے، لیکن حیات کی حقیقت بھی (دونوں میں) ایک ہے اور علم کی بھی، یوں ہی حق تعالیٰ کے علم کو دیکھو وہ قدیم ہے اور انسان میں بھی علم ہے، لیکن حادث نو پیدا ہے، اب تم خود غور کرو، کہ اس حقیقت معلومہ (علم) میں اس نسبت نے (یعنی حق و انسان کی طرف جو علم کو منسوب کیا گیا) کس نئی چیز کا اضافہ کیا، اور اسی سے تم کو اندازہ ہو سکتا ہے کہ ذہنی امور (معقولات) اور عینی موجودات میں کیا ربط ہے، دیکھو! جس میں علم کی صفت قائم تھی جس طرح اس کو عالم کہا گیا اسی طرح علم خود جس صفت سے موصوف تھا، مثلاً حدوث (نو پیدائی) اسے اس کو بھی حادث کہا جاتا ہے اور قدیم کو قدیم، پس معلوم ہوا کہ ہر ایک یعنی موجودات عینی ہوں یا عقلی و ذہنی، ہر ایک محکوم بہ ہوئے ہیں اور محکوم علیہ بھی، اور ظاہر ہے کہ یہ کلی امور اگرچہ بذات خود صرف عقلی امور میں سے ہیں، اس لیے کہ عیناً یہ معدوم ہیں، لیکن حکم کے اعتبار سے موجود ہیں، جیسا کہ ان کو جب عینی موجود کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، تو یہ محکوم علیہ بن جاتے ہیں، الغرض اعیان موجودہ کے تعلق سے یہ حکم کو تو قبول کرتے ہیں، لیکن یہ کہ ان میں تقسیم جاری کی جائے اور

ان کی تفصیل و تجزی کر کے اجزاء پیدا کیے جائیں اس کو وہ قبول نہیں کر سکتے کہ ان کے لیے یہ ناممکن ہے کہ یہ تو بذات خود ہر اس چیز میں پائے جاتے ہیں جو ان سے موصوف ہوتی ہے مثلاً انسانیت ہر اس شخص میں پائی جاتی ہے جو اس خاص نوع کے نیچے داخل ہو، لیکن اشخاص کے تعدد سے انسانیت میں تعدد پیدا نہیں ہوتا، اور نہ تقسیم و تفصیل کو وہ قبول کرتی ہے، بلکہ ہمیشہ وہ اپنی ذہنی اور عقلی ہونے کی کیفیت کے ساتھ باقی رہتی ہے، اور جب ان میں جن کا وجود عینی ہے اور ان میں جو عینی وجود سے محروم ہیں، ارتباط ثابت ہو گیا یعنی ان میں عدمی نسبت پائی جاتی ہے، تو پھر باہم موجودات میں بعض کو بعض سے جو ربط ہے اس کا سمجھنا تو اس سے زیادہ آسان ہے، کیونکہ موجودات کے درمیان بہر حال کوئی امر جامع و مشترک ضرور پیدا ہوتا ہے، مثلاً یہاں وہ امر جامع وجود عینی ہے، اور وہاں تو کوئی جامع بھی نہ تھا مگر جب باوجود اس کے ان میں ربط پایا گیا تو جہاں جامع موجود ہے وہاں تو اس ربط کو بدرجۂ اولیٰ پایا جانا چاہئے۔"

یہ تھا ان صاحب کا کلام خدا ان کی روح کو پاکیزگی عنایت فرمائے جس مسئلے پر آیندہ دلیل قائم کرنا چاہتا ہوں اس کی کتنی کھلی تائید اس بیان میں ہے، اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ کلی ماہیات عینی موجودات کے غیر ہیں، اور ایسے غیر کہ ان کو وجود عینی سے مس بھی نہیں ہے، وجود کا جو حصہ ان کو ملا ہے وہ صرف وہی موجود ہے جسے عقل وجودوں سے یعنی عینی موجودات سے حاصل کرتی ہے، گویا جس طرح واجب تعالیٰ ایک ایسا قیومی وجود ہے، جس سے علم قدرت، حیات وغیرہ صفات کے مفہوم کو عقل حاصل کرتی ہے، اسی طرح سے مثلاً انسانی وجود بھی ایسا وجود ہے جس سے نطق، احساس کی قوت حرکت دینے کی طاقت لکھنے اور چلنے کی قدرت وغیرہ صفات عقل منتزع اور حاصل کرتی ہے، گویا صفات کے منشاء ہونے میں دونوں وجود (یعنی وجود واجب و وجود انسانی) دونوں

برابر ہیں، فرق اگر ہے تو یہ ہے، کہ واجب کا وجود کمال کے انتہائی نقطے تک پہنچا ہوا ہے، بلکہ وہ تو اس سے بھی بلند ہے، کہ کمال کا صرف اسی پر اختتام اور اتمام نہیں ہوتا، بلکہ بعد حصول کمال کے وجود کا اتنا حصہ اس میں بچ بھی جاتا ہے، جو خیر کی دوامی جھڑی کے مانند اس سے برس رہی ہے، اور یہی بارشِ باقی دنیا کی تمام چیزوں کے وجود کا کام کرتی ہے، اور اسی کمال کی وجہ سے واجب سے صفات اور اسمار حاصل و منتزع کئے جاتے ہیں ان صفات و اسمار کے لیے کسی ایسے وجود کی ضرورت نہیں ہے، جو ذات حق کے وجود کے سوا ہو، اسی کا یہ نتیجہ ہے کہ یہ سارے کمالی صفات اور جمالی و جلالی اسمار ونعوت جو دراصل ذات واجب کے کمال اور فروغ ذاتی کے تعبیرات وعنوانات ہیں، ان صفات کے ذات حق پر صادق آنے کے لیے صرف واجب کی ذات کافی ہے، اور یہ سارے احکام اس کے وجود اقدس پر صادق آتے ہیں، بخلاف دوسرے موجودات کے جو حق تعالیٰ کی کبریائی کی شعاعوں، اور اس کے نور کے سایوں سے عبارت ہیں تو ان سے جو کلی امور منتزع ہوتے ہیں، انھیں دیکھا جائے گا کہ آیا ان کا تعلق شے کی ذاتیات سے ہے یا نہیں اگر ذاتیات سے ہے تو پھر یہ بھی شے کے خود وجود سے منتزع ہوں گے، اور اگر ان کے انتزاع میں کسی بیرونی امر کو دخل ہے، اور ان کا وجود شے کی ذات سے متاخر ہو، یعنی ذاتیات نہیں بلکہ عرضیات میں سے ہوں تو ایسی صورت میں ان سے ان احکام کو حاصل اور منتزع کرنا اس وقت تک ممکن نہ ہو گا جب تک کہ جاعل حق سے ان کا صدور اور قیوم مطلق سے ان کا فیضان نہ ہولے کیونکہ یہ سب چیزیں خود اپنی اپنی ذات کے حساب سے دراصل حق تعالیٰ کے ظہور کے مدارج اور اسی کے مختلف تجلیات میں داخل ہیں۔

اس شخص کی بات سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اشیار کے تشخص اور تعین کی حالت وہی ہے جو اس کی موجودیت کی ہے، یعنی جس طرح شے کا موجود ہونا (موجودیت) اس کے وجود عینی کا نتیجہ ہوتا ہے، اسی طرح اس کا متشخص و متعین

ہونا عینی وجودوں کا کرشمہ ہے، جس کی تحقیق ہم نے پہلے بھی کی ہے، اور بتایا تھا کہ معلم ثانی کی بھی یہی رائے ہے، معلم ثانی نے دوسری جگہ بھی اسی مسئلے کو زیادہ پھیلا کر بیان کیا ہے، اور دعویٰ کیا ہے کہ عین ثابت اور وجود علمی میں حکم کے اعتبار سے تعاکس کی نسبت ہے، یعنی ماہیت وجود کے بعض صفات سے متصف ہوتی ہے، اسی طرح وجود ماہیت کے بعض صفات سے موصوف ہوتی ہے، یہ دراصل علمی اسرار کا ایک اہم سر اور راز ہے، بلکہ مسئلۂ تقدیر کا سر بھی اسی قبیلے سے ہے، جو دنیا کے دانش مندوں کو حیرت میں ڈالے ہوئے ہے، اور اسی سے تعلق اس مسئلے کا بھی ہے کہ اس عالم میں شر و راور برائیوں کا وجود کس طرح پایا جاتا ہے، وجود کے بعض مراتب سے آخر ان برائیوں کا صدور کس طرح ہوا، حالانکہ وجود تو صرف خیر محض ہے،

گزشتہ بالا قول سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اشیا میں ربط کی جہت ماہیت نہیں بلکہ وہ چیز ہے، جو وجود کے لفظ سے سمجھی جاتی ہے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ دو چیزوں میں علت و معلول ہونے کا جو تعلق ہوتا ہے، اس تعلق میں ان دونوں کی ماہیتوں کو نہیں، بلکہ صرف وجود کے علاقے کو دخل ہے، جس طرح دو چیزوں میں اتحادی نسبت بھی درحقیقت اسی وجود کا اثر ہے، جو ان دونوں کی طرف منسوب ہوتا ہے، نہ کہ کسی اور چیز کو اس میں دخل ہے، اسی لیے وحدت اور تشخص کے احکام و آثار کا غلبہ وجود کے احکام کے غلبے کا نتیجہ ہوتا ہے، سورۂ معوذتین (یعنی قل اعوذ برب الناس اور قل اعوذ برب الفلق قرآن کی ان دونوں سورتوں کی) کی تفسیر میں شیخ نے بھی اسی کی طرف اشارہ کیا ہے، شیخ کے الفاظ یہ ہیں۔

> نیستی کو وجود کے نور سے پھاڑنے والا وہی مبدأ اول ہے جس کا وجود واجب ہے اور یہ اس خیریت مطلقہ کا نتیجہ ہے جو اس کی ہویت کے لیے لازم ہے۔
>
> سب سے پہلی چیز جو اس سے صادر ہوئی وہ اس کی قضا ہے جس میں برائی اور شر قطعاً نہیں ہے، البتہ نور اول کی جگمگاہٹ کے نیچے جو

بات مخفی اور پوشیدہ ہو کر رہ گئی یعنی وہی کدورت جو اس ماہیت کے لوازم سے ہے، جس کی نشاوت اور آفرینش اول کی ہویت سے ہوئی ہے"

شیخ نے اپنے اس بیان میں عقل کے وجود کی تعبیر نور الانوار کی جگمگاہٹ اور چمک سے کی ہے، کیونکہ ممکنات کے وجود کی نوعیت حق تعالیٰ کے جمال وجلال کی درخشانی اور اس کے مجد و بزرگی کی جگمگاہٹ کی سی ہے اور ماہیتوں کی جن کدورتوں کا ذکر شیخ نے کیا ہے، اس سے اشارہ دراصل ماہیتوں کے امکان کی جانب ہے، آخر امکان کے معنی اس کے سوا اور کیا ہیں کہ جو ذات وجود کے رنگ سے رنگین ہے، اس کے لیے وجود اور عدم دونوں کا ضروری نہ ہونا یہی امکان ہے، میں نے جو کہا کہ ممکن وجود کے رنگ سے رنگین ہوتا ہے اسی کی طرف قرآن نے "صبغۃ اللہ" کے لفظ سے اشارہ کیا ہے، اور آیت صبغۃ اللہ ومن احسن من اللہ صبغۃ (اللہ تعالیٰ کا رنگ اور اللہ کے رنگ سے زیادہ حسین خوبصورت رنگ اور کون رنگ ہو سکتا ہے) اسی کی جانب ایما فرمایا گیا ہے، ظاہر ہے کہ نفی اور سلب سے تاریک ترین ظلمت اور کون ہو سکتی ہے، شیخ نے آخر میں جو یہ کہا کہ وہی کدورت جو اس ماہیت کے لوازم سے ہے، جس کی نشاوت اور آفرینش اول کی ہویت سے ہوئی" اس سے غرض یہ ہے کہ مبدء اول سے جو چیز صادر ہوئی اور جو اس کی ایجاد سے موجود ہوئی، وہ اس شے کی کلی ماہیت نہیں ہے، بلکہ اول سے جو چیز واقع میں صادر ہوئی وہ اس شے کا وجود ہے جو بجنسہٖ اس کی ہویت ہے، کیونکہ ماہیتوں کو تو وجود ہی کے مختلف مراتب اور پیرایوں سے حاصل و منتزع کرتے ہیں، ان ماہیتوں کی آفرینش وجود ہی سے ہوتی ہے، ثبوت کے لحاظ سے ان ماہیتوں کو کسی قسم کا تاصل حاصل نہیں ہے، بلکہ عقل ان کو وجود سے پیدا اور انتزاع کرتی ہے، اور اس عمل کے بعد پھر ماہیت کو وجود سے متصف کرتی اور وجود کو ماہیت پر محمول کرتی ہے، اسی بنیاد پر یہ حکم کیا جاتا ہے، کہ وجود کو ماہیت پر خارج میں تقدم حاصل ہے، اور ذہن میں وجود ماہیت سے متاخر ہے، جیسا کہ اس کی تحقیق گزر چکی۔

فصل

گزشتۂ بالا مباحث کا جو اصل مقصد، اور آخری مطلوب ہے، اس فصل میں اس کو واضح کیا جائے گا نظر کے قدم سے چلنے والو! اللہ کی فرماں برداری میں کوشش کرنے والو! حق تعالیٰ کی کبریائی کے مطالعے میں ہمہ تن مصروف و منہمک سرگشتہ و وارفتہ ہونے والو! اس کی عظمت و فروغ کے دریاؤں میں ڈوبنے والو! تمھیں یہ معلوم ہونا چاہیے، کہ درحقیقت جو کسی شے کا موجد ہوتا ہے، جس طرح اس کو اپنی خالص جوہر ذات، اور اپنی حیثیت حقیقت کے اعتبار سے فیاض ہونا چاہیے، یعنی وہ جو کچھ اپنی اصل جوہر ذات کے اعتبار سے ہوتا ہے، اسی جوہر ذات کے اعتبار سے وہ فاعل بھی ہوتا ہے یعنی فاعل ہونے کے لیے مزید کسی چیز کے اضافے کی ضرورت نہیں ہوتی مطلب یہ ہے کہ اس کے فاعل و موجد ہونے کے جس طرح یہ معنی نہیں ہوتے، کہ وہ پہلے کوئی شے ہوتا ہے، پھر فاعل ہونے کی صفت سے موصوف ہوتا ہے، بلکہ وہ خالص فاعل ہی فاعل ہوتا ہے، اسی طرح اس کا معلول بھی خود بالذات اس کا اثر اور اس کا فیض ہوتا ہے، یہ نہیں کہ کوئی ایسی چیز جو معلول کے نام سے موسوم نہ تھی وہ فاعل کا بالذات اثر ہوتی ہے، کہنا یہ ہے کہ معلول کے اندر بھی دو چیزیں نہیں ہوتیں نہ واقع میں اور نہ ذہنی تحلیل سے اس میں ایسے دو پہلو پیدا ہو سکتے ہیں کہ ان میں ایک کو تو شے قرار دیا جائے اور دوسرے کو اثر فرض کیا جائے، کیونکہ اس وقت واقع میں بالذات معلول ان میں سے صرف ایک ہی ہوگا، نہ کہ دوسرا، ہاں! مجازاً اگر اس کو بھی معلول کہہ دیا جائے تو یہ ہو سکتا ہے، لیکن یہاں گفتگو واقعی معلول کے متعلق ہو رہی ہے، اگر ایسا نہ کیا جائے گا تو دور و تسلسل کے چکر سے خلاصی کی پھر کوئی صورت باقی نہ رہے گی، خلاصہ یہ ہے کہ بالذات معلول دراصل صرف ایک بسیط امر ہی ہوتا ہے، وہی جو بالذات علت کا حال ہے، اور اس بات کا پتا اس وقت چلتا ہے، جب علت و معلول کو استقلالی التفات اور مستقل نقطۂ نظر سے سامنے رکھا جائے، مثلاً ہم جب علت کو اس طرح اپنے سامنے رکھیں کہ اس وقت اس کے ساتھ کوئی ایسی چیز شریک نہ ہو

جس کو اس کے علت اور سبب ہونے میں دخل ہو، یعنی صرف علت ہونے اور موثر ہونے کی حیثیت پیش نظر ہو، اسی طرح ہم معلول کو بھی تمام بیرونی آلائشوں سے پاک کر کے اپنے سامنے لائیں اور ان تمام چیزوں سے اس کو الگ کر لیں جن کو اس کے معلول ہونے میں دخل نہیں ہے، اس عمل تجرید و تصفیہ کے بعد ہم پر یہ بات واضح ہو گئی کہ ہر علت بذات خود علت ہوتی ہے، اسی طرح ہر معلول بذات خود معلول ہوتا ہے، اور جب صورت حال یہ ہے تو اسی سے یہ بات بھی ثابت ہو جاتی ہے کہ جس چیز کو معلول کے نام سے موسوم کرتے ہیں وہ اپنی ذات اور حقیقت کی رو سے اس علت اور سبب کی حقیقت سے کوئی جداگانہ چیز نہیں ہوتی جس سے اس معلول کا افاضہ و افادہ ہوا، ظاہر ہے کہ اس کے بعد کیا عقل کے لیے اب جائز ہو سکتا ہے کہ علت اور موجد کی ہویت سے قطع نظر کر کے وہ معلول کی ذات کی ہویت کی طرف ایسا تعینی اشارہ کرے جس کی وجہ سے تعقل و ادراک میں دونوں دو مستقل ہویتوں کی شکل اختیار کر لیں، یعنی ایک ہویت موجد اور فیض بخش کی اور دوسری ہویت معلول اور فیض پذیرندہ کی اگر اس کو جائز قرار دیا جائے گا تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ معلول ہونے کے سوا بھی معلول کی ذات کوئی اور حیثیت رکھتی ہے، کیونکہ اب تو معلول کا تعقل علت کے تعقل اور علت کی طرف منسوب ہونے کے تعقل سے جدا ہو گیا، حالانکہ معلول کا بحیثیت معلول ہونے کے تعقل جب کیا جائے گا تو وہ علت کی طرف منسوب ہونے کے ساتھ ہی ہوگا، اور اس سے وہ قاعدہ لوٹ گیا، جو علت و معلول کے متعلق ہم نے ابھی بتایا تھا ظاہر ہے کہ یہ خلاف مفروض ہے کیونکہ اس نقطۂ نظر سے بالذات معلول کی حقیقت اس کے سوا کچھ بھی نہیں ہے کہ وہ علت کی طرف منسوب اور اس کے ساتھ لپٹا ہوا ہے، وہ کسی ایسی ذات کا نام نہیں ہے، جسے اثر اور تابع ہونے کی کیفیت عارض ہوئی، ٹھیک جس طرح وہ علت جس سے معلول کا افادہ ہوا اس کی حقیقت بجز اصل اور مبدء ہونے اور مرجع و ماوی ہونے کے اور کچھ نہیں ہے، اور یہی باتیں بجنسہ اس کی عین ذات ہیں، اور بجائے خود یہ بات

ثابت ہو چکی ہے کہ علل و معلولات اسباب و مسببات کے وجود کا سلسلہ متناہی اور محدود ہے، اور ایک ایسی ذات پر یہ سلسلہ ختم ہوتا ہے، جس کی نوری وجودی حقیقت بسیط ہے اور نقص و کوتاہی، کثرت و امکان خفاء و پوشیدگی کی آلودگیوں سے اس کی ذات پاک ہے، اور ہر ایسی زائد شے سے اس کی ذات مقدس ہے جس کا اس میں حلول ہو، یا وہ شے اس کا محل ہو، خواہ اس کی ذات سے خارج ہو، یا اس میں داخل ہو، اور یہ بھی ثابت ہو چکا کہ اس ذات پاک کی خود اپنی ذات ہی صرف اپنی حقیقت ہی کے اعتبار سے فیاض، اور محض اپنی ہی ہویت سے وہ چمک رہی ہے، آسمانوں اور زمین کو روشن کر رہی ہے، اور خود اپنے ہی وجود سے عالم خلق اور امر کا وہ منشا و سرچشمہ ہے،

اور یہ بھی ثابت ہو چکا کہ تمام موجودات کی اصل صرف ایک ہی ہے اور وہی اصل حقیقت ہے، باقی جو کچھ بھی ہے، وہ سب صرف اسی کی مختلف شانوں کی نمود ہے، ذات صرف وہی ہے، اس کے سوا جو کچھ ہے وہ اسی کے مختلف اسماء و صفات ہیں، حقیقت وہی ہے، ماسوا اس کے سب اسی کے اطوار ہیں وہی واقع میں موجود ہے، ماوراء اس کے اسی کے مختلف جہات اور حیثیات ہیں۔

تو ان باتوں سے کسی کو یہ وہم نہ گزرے حق قیوم کے ساتھ ممکنات کی نسبت حلول کی ہے (یعنی ممکنات ذات حق میں اسی طرح حلول یافتہ ہیں جس طرح سیاہی کپڑوں میں مثلاً پیوستہ ہوتی ہے) کسی کو اگر یہ وہم ہوا تو واقعے سے وہ بہت دور ہو گیا، کس قدر افسوس کا مقام ہے، یہ لوگ اتنا نہیں سمجھتے کہ حال اور محل ہونے کی صورت میں ناگزیر ہو گا کہ وجود میں دونوں کے دوئی مانی جائے، یعنی حال کا وجود بھی ہو، اور محل کا بھی، اور اس وقت جب کہ تحقیق کا آفتاب عقل انسانی کے افق سے طلوع ہو چکا، اور انسانی فطرت ہدایت اور توفیق کے نور سے منور ہو چکی اور ثابت ہو چکا کہ وجود واحد حق کا کوئی ثانی نہیں ہے، اور وہی کثرت اس کی ذات کے سامنے مضمحل اور

گم ہو کر رہ چکی ہے، اوہام کے منہ لٹکے مٹ چکے، حق واضح ہو چکا اور ممکنات کے ہیکلوں پر اس کا جو نور چمک رہا تھا وہ سب پر ظاہر ہو چکا اور باطل کے سر پر حق کی چوٹ پڑ چکی جس سے وہ لہولہان ہو کر فرسودہ ہو چکا، دوئی کے جو قائل تھے (یعنی ثنوین) ان کے لیے تباہی و بربادی کا پیغام آ چکا، اور کھل چکا کہ جس شکل اور پیرائے میں بھی جس چیز پر وجود کا اطلاق کیا جاتا ہے، وہ صرف واحد قیوم کی مختلف شانوں میں سے کوئی شان ہے، اور اس کے صفات میں سے کوئی تلفت اور اس کے اوصاف کی درخشانیوں کی کوئی تڑپ ہے، تو اس سے معلوم ہو سکتا ہے کہ ابتداء میں جو ہم نے یہ کہا تھا کہ وجود کے دائرے میں دو چیزیں ہیں ایک علت اور دوسرا معلول، یہ نظریہ بلند نظری کے بعد اس انجام پر ختم ہوا کہ عرفانی سلوک کے رو سے ان میں جو علت ہے وہی امر حقیقی ہے، اور معلول صرف اسی کے مختلف جہات میں سے ایک جہت ہے اور علت کی تاثیر معلول میں جو ہوتی ہے، اس کا اب مطلب یہ قرار پایا کہ یہ علت کے تطور اور ایک درجے سے دوسرے درجے تک منتقل ہونے کا نام ہے، اور علت کی مختلف حیثیتوں کے ظہور کی یہ شکل ہے، نہ کہ معلول اور اثر علت سے کوئی علیحدہ ہونے والی جداگانہ چیز ہے، اس مقام پر اچھی طرح مضبوطی سے قدم جماؤ، بڑی بڑی داناییوں والوں کے پاؤں یہاں پھسلتے ہیں عمر کا ایک حصہ اس کے حصول میں صرف کرو، شاید تمہیں اپنے مقصد کی کوئی جھلک نظر آئے اگر تم اس کے اہل اور مستحق قرار پاؤ۔

ایک پیچیدگی کا حل۔

شائد یہاں کوئی کہنے والا کہے کہ تم نے جو تقریر کی اس سے لازم آتا ہے، کہ واجب کی حقیقت مضاف اور اضافی امور کے سلسلے میں داخل ہو جائے اسی طرح ہر معلول بھی اسی ذیل میں شریک ہو جائے کیونکہ تم نے یہ دعویٰ کیا تھا کہ جو بالذات علت ہے اس کی کل حقیقت صرف اسی قدر ہے کہ وہ علت ہے، اسی طرح معلول بالذات کی حقیقت صرف یہی ہے کہ وہ معلول ہے ایسا اگر نہ ہو گا تو ان میں دونوں میں سے کوئی بھی نہ بالذات علت ہی رہے گا

اور نہ بالذات معلول، جب آپ کا یہ دعویٰ ہے، تو ایسی صورت میں جب علت ہونا بھی علت کی عین ذات ہے، اور ظاہر ہے کہ علت ہونا بھی سلسلۂ مضاف و اضافیات کی چیز ہے، کیونکہ اس کا تصور اس چیز کے تصور سے جدا نہیں ہوسکتا، جس کی طرف وہ مضاف و منسوب ہے یعنی معلولیت کے تصور سے علیت کا تصور الگ نہیں ہو سکتا اور یہ بات آگے آرہی ہے، کہ مضاف کا شمار اجناس عالیہ میں ہے، اور ظاہر ہے کہ جنس کا تقوم و تحصل بغیر کسی ایسی فصل کے نہیں ہوسکتا جو اس کو کسی نوع کی صورت میں حاصل کرسکتی ہو اس کا لازمی نتیجہ یہی ہوا کہ حق تعالیٰ کا جنس و فصل سے مرکب ماننا ضروری ہوگیا حالانکہ اس کا محال ہونا ظاہر ہو چکا ہے،

اس شبہے کے ازالے کے لیے میں کہتا ہوں کہ مضاف اور مضاف کے سوا وہ ساری چیزیں جن کا شمار امہات اجناس کے سلسلے میں کیا جاتا ہے یعنی اجناس عالیہ میں، اور اجناس ان ماہیتوں کی قسمیں ہیں جو وجود پر زائد ہوتی ہیں اسی لیے ان جنسوں کی تعریف میں وہ ماخوذ ہوتی ہیں، مثلاً مقولۂ جوہر کی تعریف میں کہتے ہیں وہ ایک ماہیت ہے جس کا حکم یہ ہے" مقولۂ کیف میں بھی یہی کہتے ہیں کہ وہ ایک ماہیت ہے، جس کا یہ حکم ہے، اسی پر مضاف وغیرہ کو بھی قیاس کرنا چاہئے، خلاصہ یہ ہے کہ مضاف کے ذیل میں صرف وہی عقلی مفہوم داخل ہوسکتا ہے، جس کا تصور دوسرے مفہوم کے تصور کے ساتھ ہوتا ہو، اور ظاہر ہے کہ واجب تعالیٰ کوئی ایسا مفہوم نہیں ہے جس کا وجود ذہن میں ممکن ہو، واجب تو صرف عینی وجود کا نام ہے وہ فقط نور، اور خارجی تحصل سے عبارت ہے عقل اس کا تصور کر نہیں سکتی، بجز ان شعاعوں اور کرنوں کی راہوں سے جو وجود واجب سے اس پر فائض ہوتی ہیں برہانی مجاہدات کے بعد عقل پر ایک قسم کی دہشت طاری ہوتی ہے، اور اسی دہشت کی حالت میں حکم کرتی ہے کہ ذات احدی کی تاثیر اور اس کا سبب ہونے کی حیثیت اسی کی مقدس ذات اور قیومی وجود درخشاں ہے اس تاثیر میں جو ہر ذات کے سوا اور کسی حیثیت کو دخل نہیں ہے، کیونکہ اگر ایسا ہوگا تو

اس کی یکتائی میں خلل پیدا ہوگا، اور وجوبی حقیقت میں ترکیب راہ پائے گی،
لیکن عقل جب یہ حکم کرتی ہے، اس وقت بھی یہ نہیں ہوتا کہ اس کے
سامنے کوئی ایسی صورت ہوتی ہے، جو ذات حق کے ساتھ ماہیت کے
حساب سے مساوی ہو، آخر یہ کیسے ہوسکتا ہے، جبکہ یہ ثابت ہوچکا ہے، کہ
اپنی اس انیت واسعہ (ہستی کشادہ) کے سوا اس کی کوئی ماہیت نہیں ہے،
جس کی کرسی آسمانوں و زمین کو اپنے اندر سمیٹے ہوئے ہے، الغرض حق تعالیٰ
کی وحدت اور قیومیت جو بجنسہ اس کی ذات ہے اس کے متعلق عقل جو کچھ
حکم کرتی ہے، وہ دراصل عقل کا فیصلہ نہیں ہے، بلکہ یہ اس برہان کا نتیجہ ہے
جو حق ہی کی طرف سے قلوب میں وارد ہوتا ہے، اور حق ہی کی تائید عقل
میں اس دلیل کے نور کو پیدا کرتی ہے، عقل کا کام صرف ماننا اور تسلیم کرنا،
ایمان لانا، یقین کرنا، جھک جانا ہے، بلکہ سچ پوچھو تو خود عقل ہی اس کی
وحدانیت کی دلیل ہے، اور اس کی فردانیت کی شاہد و گواہ ہے،

اور جب تم کو یہ معلوم ہوچکا کہ ایسی شخصی ہویت جس کے خارجی وجود کو
محض اسی خارجی وجود کے اعتبار سے کسی شے کی جانب انتساب حاصل ہو رہا
ہو، اس قسم کی شخصی ہویت کے لیے کسی ایسی ماہیت کے نیچے مندرج ہونا ضروری
نہیں ہے، جس میں انتسابی اور اضافی جہت ہوتی ہے، اس قاعدے کے
ذہن نشین کرنے کے ساتھ ہی وہ سارے مشکلات حل ہوجاتے ہیں جو گزشتہ
مسئلے کے مماثل امور میں واقع ہوتے ہیں، مثلاً حق تعالیٰ کے قادر مرید سمیع بصیر
ہونے میں بھی یہی شبہہ کیا جاتا ہے، یا ہیولیٰ کے متعلق جو یہ کہا جاتا ہے کہ وہ
بذات خود مختلف صورتوں کی استعداد و صلاحیت اپنے اندر رکھتا ہے
اور عرض کے متعلق دعویٰ کیا جاتا ہے کہ بذات خود ہر عرض کا اپنے موضوع اور
محل سے تعلق ہوتا ہے، یا حیوانی نفس کے متعلق کہا جاتا ہے، کہ بذات خود
بدن میں وہی تصرف و تدبیر کا کام انجام دیتا ہے، مگر با ایں ہمہ ان میں سے
کوئی بھی مضاف حقیقی کے جنس کے نیچے مندرج نہیں ہے، اگرچہ مضاف کا
مفہوم ان کو بھی عارض ہوتا ہے، اس لیے وہ بھی مضاف اور انتسابی حقائق کے

نام سے موسوم ہو گئے لیکن اس میں کوئی مضائقہ اور خرابی نہیں ہے، کیونکہ اضافت اور انتساب تو ہر موجود کو عارض ہوتا ہے، خصوصاً اس ہستی کو جو ہر شے کی مبداء اور نقطۂ آغاز ہے جس طرح اس قاعدے سے ان پیچیدگیوں کا حل پیدا ہوتا ہے، اسی طرح زمانے کے اجزاء میں، جو تقدم و تاخر ہے، اس کی اضافت کے متعلق بھی جو دقت پیش آتی تھی وہ بھی اسی قاعدے سے زائل ہو جاتی ہے، یعنی اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ ایسی دو چیزیں جن میں تضائف کی نسبت ہوتی ہے ضرور ہے کہ وجود اان میں معیت ہو، یعنی دونوں کا ساتھ ساتھ پایا جانا ضروری ہے، ظاہر ہے، کہ تقدم و تاخر اور معیت (ساتھ پائے جانے) میں کھلی ہوئی منافات ہے، دقت کے ازالے کی صورت یہ ہے کہ زمانی اجزاء جن میں ایک جزو دوسرے جزو کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا، اور زمانے کے بعض جزء کو دوسرے جزء پر جو تقدم بالذات حاصل ہوتا ہے، یہ ان اجزاء کے خارجی وجود کا اقتضاء ہے، اور اضافت جو ان کو عارض ہوتی ہے، وہ زمانے کے ان اجزاء کی ماہیت کو اس وجود کے رو سے عارض ہوتی ہے، جو عقل کے قصور کا نتیجہ ہے، اور زمانہ اپنے عقلی وجود کے لحاظ سے ظاہر ہے کہ اجزاء کے باہمی اجتماع سے انکار نہیں کرتا کیونکہ عقل کے لیے جائز ہے کہ وہ زمانے کے مقدم اور موخر ہونے والے دونوں جزوں کا ایک ساتھ تصور کرے اور تقدم و تاخر کے اعتبار سے جو ان کا خارجی حال ہو اس کو پیش نظر رکھ کر ان پر حکم لگائے، اور اس حکم کے وقت وہ دونوں اجزاء اس ظرف اور اس نشاوت میں جہاں یہ حکم ان پر لگایا جاتا ہے، یعنی ذہن میں اکھٹے ہو کر پائے جائیں، کیونکہ نشأتی قالبوں کے اختلاف اور وجودوں کے مختلف پیرایوں کی وجہ سے عجیب و غریب احکام اور آثار ظہور پذیر ہوتے ہیں، پھر اس میں کیا چیز بعید از عقل ہے، اگر کوئی واحد ماہیت مثلاً حرکت اور زمانہ وجود کے خاص پیرائے اور ڈھب سے ایسے ہوں کہ ان اجزاء کا حصول اس میں تو آہستہ آہستہ بہ تدریج ہوتا ہو، یعنی پیدا بھی تدریجی طور پر ہوں اور باقی بھی تدریجی شکل میں رہیں مثلاً خارج کے قالب اور ظرف میں ان کا یہ حال ہو اور وجود کے دوسرے مرتبے مثلاً عالم خیال میں پیدائش تو ان کی

تدریجی طور پر ہو، اور بقا تدریجی نہیں بلکہ دفعی ہو یعنی بقائے وہ اجزاء باہم اکٹھے ہو کر پائے جائیں اور وجود ہی کا کوئی قالب ایسا ہو کہ اس میں ان کی پیدائش و حدوث بھی دفعی ہو، اور بقا بھی دفعی ہو، مثلاً تصور اور تعقل کے ظرف میں زمانے اور حرکت کے مقدم و موخر اجزاء کو ایک ساتھ سوچا بھی جا سکتا ہے اور اس تصور کو جب تصور کرنے والا جب چاہے باقی بھی رکھ سکتا ہے، زمانے کے اجزاء کے متعلق جو یہ دقت پیدا ہوتی ہے، اس کے حل کی میرے خیال میں ایک اور راہ بھی ہے جس کا ذکر اپنی جگہ پر ان شاء اللہ تعالیٰ آئے گا۔

تنبیہ دیکھو کہیں ایسا نہ ہو کہ اس مقام پر تمہارا پاؤں پھسل جائے یعنی تم کو یہ خیال گزرے کہ سارے ممکنات کے وجود جب صرف تعلقی نوعیت کی غیر مستقل ہستیاں ہیں، تو اس سے حق تعالیٰ کے متعلق تو کہیں یہ لازم نہیں آتا کہ نو پیدا اور حادث صفات سے وہ متصف ہو جائے اور تغیرات و انقلابات کا محل اس کی ذات قرار پائے بہرحال حق تعالیٰ کا ممکنات بلکہ حادثات (نوزائیدہ امور) کا محل ہونا لازم نہ آجائے، ہاں یہاں پر ہوش و حواس کو درست رکھو اور میں نے جو کچھ پہلے بیان کیا ہے اس کو پیش نظر رکھ کر غور کرو، میرا مطلب یہ ہے، مادوں اور موضوعوں میں اعراض اور صورتوں کے وجود کا جو حلول ہوتا ہے، اعراض اور صورتوں کے وجود کی یہ نوعیت دراصل شے کے اس وجود کے اقسام میں داخل ہے، جو بذات خود فی نفسہ بطرز ارتباط بالغیر پایا جاتا ہے، یعنی اس کے ذاتی وجود کے تحقق کی صورت ہی یہ ہوتی ہے، کہ غیر یعنی موصوف کے ساتھ مرتبط ہو کر پایا جائے، اس بنیاد پر ضرور رہا کہ ان اعراض اور صورتوں کو جب اس حیثیت سے فرض کیا جائے تو ان کے لیے اس طرز کے اپنے ذاتی وجود (وجود فی انفسہا) ہوں، جو اس کے وجود کے مغائر ہوں جس میں ان کا حلول ہوتا ہو، اور یہاں (حق تعالیٰ میں) بجز واحد حق کے کوئی دوسرا وجود ہی نہیں ہے، نہ استقلالی اور نہ تعلقی و رابطی، بلکہ غیر حق کے وجودوں کی حیثیت صرف حق کے تطورات کی ہے، جس میں وہ ظہور فرما ہوتا ہے اور اس کی

ذاتی شانوں میں سے چند شانیں وہ بھی ہیں نیز ایک قاعدہ یہ بھی ہے، کہ جس چیز پر صفت کا اطلاق کیا جاتا ہے، خواہ وہ عرض کے قبیلے کی چیز ہو یا صورت کے سلسلے کی بات ہو، بہر حال ہر صفت کو اپنے موصوف کے کمال میں ضرور کسی نہ کسی قسم کا دخل ہوتا ہے، خواہ یہی ہو کہ اس صفت سے موصوف کے وجود کا قوام تیار ہوتا ہو، اور اس کی نوعیت مکمل ہوتی ہو، جس کو شے کا کمال اول کہتے ہیں اور نوع بنانے والی صورت سے بھی اس کی تعبیر کرتے ہیں، یا موصوف کی ذات میں کسی فضیلت اور شخصی کمال کا اضافہ ہوتا ہو، جس کو کمال ثانی اور عرض لاحق بھی کہتے ہیں یعنی جس کی وجہ سے اصل تقوم اور ابتدائی تکمیل کے فرض سے زیادہ کوئی طفیلی زیادتی میسر آتی ہو، حاصل یہ ہے جو چیز بھی جس صفت سے موصوف ہو، اس کی وجہ یہی ہوتی ہے، کہ اس موصوف میں اس صفت سے پہلے کسی نہ کسی قسم کی کوئی کوتاہی اور نقص پایا جاتا تھا، خواہ یہ نقص ابتدائی سرشت اور ٹھیٹ ذات کے اصل وظائف و فرائض کے حساب سے ہو، یا فطرت ثانیہ اور وجود کے فضائل کی بنیاد پر ہو، ظاہر ہے کہ موجود حق جل اسمہ دونوں قسم کی کوتاہیوں اور نقائص سے پاک ہے، اور اس قسم کی تمام آلودگیوں سے مقدس ہے، کیونکہ وہ تو خود اپنی آپ ذات ہی کے ساتھ بالکل کامل و مکمل اور اتنا تام ہے کہ اس کے اوپر کمال اور تمام کا کوئی مرتبہ نہیں ہے، اسی طرح وہ اپنے ذاتی صفات میں بھی فضل و زیادتی کے ان مدارج کو حاصل کئے ہوئے ہے جس کے اوپر پھر کسی فضیلت کا درجہ نہیں ہے، اس لیے کہ قوت اور شدت میں وہ غیر محدود اور لا متناہی ہے، اس کی اصل ذات کے لیے جو کمال ثابت ہے، اور جو فضیلت اس کے قوام اول کو حاصل ہے، اس سے اوپر آخر فضل و کمال کا کون سا درجہ فرض کیا جا سکتا ہے، بلکہ اس کے سوا جو چیزیں بھی پائی جاتی ہیں وہ صرف اسی کے فیض کی پھوہاریں ہیں، اور اس کے نور کی وہ درخشانیاں ہیں، جو خود اس کے کمال و تمام ہونے کے بعد ظاہر ہوئی ہیں پھر اس کے بعد

کوئی ایسی صورت یا کوئی ایسی صفت کیا پائی جا سکتی ہے، جو نعوذ باللہ اس پر عزیت رکھتی ہو،

پس ثابت ہوا کہ اس کی بلندی اور عظمت خود اس کی ذات کا اقتضا ہے، نہ کہ کسی غیر کا، اور کوئی ہیئت یا صورت جس سے کسی شے کی تکمیل ہوتی ہو، یا اس سے کوئی محل متاثر و منفعل ہوتا ہو، اس کی تکمیل کرنے والا یقیناً اس کی ذات کا غیر ہوگا، مگر حق تعالیٰ جو واجب بالذات ہے اس میں ان باتوں کی کہاں گنجائش ہے، آخر اس کو مکمل کرنے والا کون ہو سکتا ہے، بحالیکہ تمام اشیا پر غالب اور قاہر تو وہی ہے سب سے بڑا غلبہ اور قہر اتم کا مالک تو وہی ہے، کون ہے جو اس پر کسی امر کا اضافہ کر سکتا ہے، اور کون خدا کی ذات پر ایسا عمل کر سکتا ہے کہ اس کی چھپی ہوئی استعدادوں کو فعلیت کا درجہ عطا کر سکے، کیا ایسی صورت میں عالم کا معبود ہیولانی اور مادی قوت کی جولانگاہ بن کر تغیر و تبدل کا مرکز نہ بن جائے گا۔

نیز غور کرنے کی ایک اور چیز یہ بھی ہے، کہ اگر حق تعالیٰ کے لیے کوئی ایسا کمال بھی ہو سکتا ہے، جس سے ابھی وہ متصف تو نہیں ہوا ہے، لیکن آئندہ اس کے لحوق اور اس کے ساتھ اتصاف کا خدا کی ذات میں امکان ہے، تو ظاہر ہے، کہ اس مفروضہ کمال سے ذات حق ایک وقت میں خالی ہوگی، لیکن اسی کے ساتھ بطور امکان ذاتی کے اس کے ساتھ اتصاف ممکن ہوگا، سوال یہ ہے کہ اس کمال سے ذات حق کے خلو کی آخر کوئی نہ کوئی وجہ ضرور رہے گی، یعنی یا تو کوئی عائق اور مانع ہوگا جو اس کمال کے ساتھ اتصاف میں وہ حائل ہے، یا یہ کہ اس اتصاف کا جو مقتضی ہے، وہ پایا نہ جائے گا،

اور یہ اس لیے ضروری ہے کہ ہر وہ چیز جس کا ہونا ممکن ہو، لیکن باوجود اس امکان کے پھر بھی اس کا عدم ثابت ہو، یعنی وہ موجود نہ ہو رہا ہو تو گزشتہ بالا دو جہوں میں سے کسی ایک وجہ کا ہونا بہرحال لابدی ہے۔ اور حق تعالیٰ کی ذات میں ان دونوں وجہوں سے کسی ایک وجہ کی بھی

گنجائش نہیں ہے، عائق اور مانع کے وجود کی گنجائش تو اس لیے نہیں ہے کہ شئے میں کسی کمال کے ساتھ اتصاف کو جو چیز روکنے والی ہوتی ہے، اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ اس شئے کی ضد ہو، اور دونوں میں تعاقب کی نسبت ہو، یعنی ایک کے ازالہ وارتفاع کے ساتھ ہی دوسرے کا قیام اس محل میں ہو جائے، اور ظاہر ہے کہ خدا کی ذات کے لیے ضد نہیں ہے، اور نہ حق تعالیٰ کے لیے کوئی محل اور موضوع ہے، اسی طرح یہاں عدم مقتضی والی بات بھی نہیں پائی جا سکتی اس لیے کہ دیکھنے کی بات یہ ہے، کہ اس ممکن کمال کی مقتضی اور اس کی چاہنے والی آیا خود حق تعالیٰ کی ذات ہے، یا کوئی اور چیز جو ذات حق کی غیر ہے، اور وہی غیر اس کمال کا مقتضی ہے، پہلی شق میں لازم آتا ہے کہ ذات حق اس کمال کے ساتھ دواماً متصف ہو، یعنی ذات کے دوام کے ساتھ اس کمال کا دوام بھی ضروری ہوگا اور جس طرح ذات حق واجب اور ضروری ہے، اس کمال کا وجود بھی ذات کی وجوب کی وجہ سے ضروری ہوگا، اور اگر اس کمال کا مقتضی ذات حق نہیں بلکہ امر دیگر ہے، تو سوال اب اسی کے متعلق پیدا ہوتا ہے، کہ اس کی نوعیت کیا ہے، آیا اس کا وجود ممکن ہے، یا واجب ہے یا ممتنع ہے، یہی تین صورتیں ممکن ہیں، لیکن چونکہ یہ تینوں صورتیں یہاں ناممکن ہیں، اس لیے اس قسم کے مقتضی کا ہونا بھی ناممکن ہو گیا، پہلی صورت یعنی اس امر دیگر کا واجب ہونا یہ اس لیے محال ہے کہ ممکن کا مرتبہ ظاہر ہے کہ واجب کے بعد ہے اور جس دکمال ہے سے ذات واجب میں نقص اور کمی فرض کی گئی ہے، چونکہ یہ ذات کا نقص ہے، اس لیے لامحالہ اس نقص کا جو مقابل کمال ہے وہ بھی مرتبۂ ذات ہی کا کمال ہوگا، اب اس کے بعد جس امر دیگر (یعنی غیر حق) کو اس کا مقتضی اور سبب ٹھیرایا گیا ہے، بوجہ سبب ہونے کے ظاہر ہے کہ اس کمال سے وہ مقدم اور پہلے ہوگا، جس کا دوسرا مطلب یہ ہوا کہ یہ ایسا ممکن ہے جو واجب سے بھی مقدم اور پہلے ہے، جس کا فساد کھلا ہوا ہے، رہی دوسری صورت یعنی اس امر دیگر کا واجب ہونا یہ اس لیے محال ہے کہ

ذات واجب میں تعدد محال ہے، رہی تیسری صورت یعنی اس کا ممتنع ہونا، سو اس کے محال ہونے کی وجہ یہ ہے، کہ ایسی چیز جس کا وجود ممکن ہو، اس کے لیے محال ہے، کہ کسی ایسی شے کی طرف مستند اور معلول ہو، جس کی ذات ممتنع اور محال ہو، آخر کمال کے عطا کرنے والے کے لیے کم از کم اتنا تو ضرور ہونا چاہئیے کہ جس چیز کا اس سے افادہ ہو رہا ہے، یعنی اکمال کا وجود) اس سے تو وہ گھٹیا نہ ہو، بلکہ چاہئیے کہ کچھ اس سے بڑھا ہی ہوا ہو، (پھر ممتنع بالذات جو صرف عدم ہے اس سے کمال کا وجود کس طرح حاصل ہو سکتا ہے) بیچارے ممتنع کو ثبوت ہی سے کوئی حصہ نہیں ملا ہے، تو پھر اس سے وجودی کمالات تو بدرجۂ اولیٰ حاصل نہیں ہو سکتے اور تم یہ جان چکے ہو، کہ ممتنع کے متعلق جو کچھ خبر و حکایت کی جاتی ہے وہ صرف لفظ کی حد تک محدود ہے، آگے وہ کچھ نہیں ہے۔

اسی تقریر سے اس اعتراض کا بھی ازالہ ہو جاتا ہے جیسے بعض بزرگوں نے اپنی کتاب شرح ہیاکل النور میں اس برہان (دلیل) کے متعلق اٹھایا ہے جس کو صاحب حکمۃ الاشراق نے اس قاعدے کے ثابت کرنے کے لیے قائم کیا تھا جس کی تعبیر "الامکان[1] الاشرف المستفاد" سے کی جاتی ہے، اور جس کی اصل درحقیقت معلم الفلاسفہ ارسطو طالیس کے کلام سے ماخوذ ہے جیسا کہ خود برہان قائم کرنے والے (شیخ الاشراق) کے کلام کے مطالعے سے بھی معلوم ہوتا ہے اور خود اعتراض کرنے والے کے کلام سے بھی اسی کا پتا چلتا ہے (بہر حال شیخ الاشراق کے قائم کردہ برہان پر جو اعتراض شارح ہیاکل النور یعنی محقق دوانی نے کیا ہے) چونکہ وہ اس پر مبنی ہے، کہ ایسی شے جس کا وجود ممکن ہو، بعض اوقات اس لیے نہیں پائی جاتی کہ اس کی علت

---

[1] - اس برہان کی اصل تقریر "الٰہیات" کے حصے میں آگے آئے گی، اس کا تعلق ایک طویل قصے سے ہے کہتے ہیں کہ عقل اول کا عدم باوجودیکہ ممکن ہے، لیکن اس کا وقوع اس لیے نہیں ہو سکتا کہ اس کا عدم اس پر موقوف ہے، کہ ذات حق جس حال میں اس وقت ہے اس حال،

امتناع ذاتی کے طور پر ممتنع ہوتی ہے، اور جب ایسا ہی ہوتا ہے، تو ابداعی ممکنات میں جو ایک شریف ترین شے ہے، باوجودیکہ اس کا ہونا ممکن ہے، لیکن خارج میں وہ وقوع پذیر نہیں ہوتی، کیونکہ بسا اوقات باوجود ممکن ہونے کے بھی بعض چیزیں اس لیے وقوع پذیر نہیں ہوتیں کہ اس اشرف و افضل ممکن کا جو سبب ہے وہ ممتنع ہوتا ہے، یعنی اس ممکن اشرف کا وقوع اس پر موقوف ہوتا ہے، کہ حق تعالیٰ کا وجود اس وقت جس حال میں ہے، اس سے زیادہ بہتر اور اشرف حال میں وہ ہو، ظاہر ہے، کہ وجود حق کے لیے یہ حالت ممتنع ہے، اور چونکہ یہی ممتنع اس اشرف ممکن کے وجود اور وقوع کا سبب بن سکتا تھا، جب وہی ممتنع ہے، تو جو اس کا مسبب اور معلول ہے باوجود ممکن ہونے کے وقوع پذیر نہ ہو سکا، اس مسئلے میں اچھی طرح غور کرو، (کیونکہ میں نے جو بات کہی اس سے یہ بنیاد ہی اکھڑ گئی، اور ثابت ہو گیا کہ ممکن کا سبب ممتنع کسی وقت میں بھی نہیں ہو سکتا)

بہر کیف باوجود تنگ دامانی کے جب اصل حال تم پر واضح ہو چکا، اور فکری و ذہنی قوتوں کی پرواز کا جو انتہائی مقام ہے، وہاں تک تمہاری رسائی ہو چکی، تو اب تم نے جان لیا ہو گا کہ ممکنات کی واجب حق کے ساتھ وہ نسبت نہیں ہے جو موصوف اور صفات میں ہوتی ہے، اور نہ وہ نسبت ہے، جو اعراض اور ان کے موضوع و محل میں ہوتی ہے، اس کے بعد ذوق و شہود والوں سے تمہارے کان میں اگر یہ آوازیں آتی ہیں، اور عرفان و کشف والوں سے تم یہ سنتے ہو، کہ عالم حق تعالیٰ کے جمال کے اوصاف اور جلال کے صفات کا نام ہے، تو اس سے ان کی مراد وہی ہے جو میں نے کہا، یعنی وہ تطور کے قائل ہیں، یا اسی کے مماثل جو الفاظ میں نے استعمال کئے ہیں، ان بزرگوں کا مقصد کبھی یہ نہیں ہے، جس سے ذات حق میں تغیر و انقلاب، تاثر و انفعال لازم آتا ہو، ان کی شان اس سے بلند ہے کہ وہ

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ:۔ سے بہتر و اشرف حال میں وہ ہو پھر باہم ان کے جھگڑے ہیں ۱۲

اتنی باتیں بھی نہ سمجھ سکتے ہوں جن سے ذات حق میں نقص اور عیب پیدا ہوتا ہو، یعنی ذات حق میں ان صفات کے حلول اور ان اعراض سے اتصاف کی وجہ سے جو نقص پیدا ہوتا ہے اس سے وہ ناواقف ہوں، اور خدا کی طرف وہ ایسی باتوں کو منسوب کریں جن سے اس کی اصل ذات قطعاً پاک ہے، آخر یہ کیسے ہو سکتا ہے، بحالیکہ وہ وجود کی حقیقت سے دوئی اور اثنینیت کی نفی کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ خانہ ہستی میں واحد قہار کے سوا کوئی دوسرا موجود نہیں ہے، ظاہر ہے کہ حلول کیلئے بندوں اثنینیت اور دوئی کو چاہتا ہے، الغرض امکانی مراتب کی ذات احدی کے ساتھ جو نسبت ہے، اس کے سمجھانے اور عام دماغوں سے اسس کو قریب کرنے کے لیے محض تمثیلات اور تشبیہات سے کام لیا گیا ہے، جو ایک حیثیت سے مسئلے کی اصل حقیقت سے اگرچہ لوگوں کو قریب کرتے ہیں لیکن دوسری حیثیت سے انھی تشبیہوں اور تمثیلوں کی وجہ سے بعضوں کے خیالات حقیقت سے دور بھی ہوئے ہیں، بہرحال یہ صرف تمثیلات و تشبیہات ہیں، نہ کہ اصل واقعے کی حقیقی تصویر و تقریر۔

ان تمام تمثیلوں میں جو تمثیل واقعے سے بہت زیادہ قریب ہے وہ کثرت کے ساتھ اکائی کی جو نسبت ہے اس کو پیش نظر رکھ کر بیان کی جاتی ہے، جس کی طرف وحدت وکثرت کی بحث میں اشارہ بھی کیا گیا تھا، اور بتایا گیا تھا کہ کس طرح ایک ہی کے تکرار و اعادے سے عدد کے مختلف مراتب پیدا ہوتے ہیں، آخر اگر ایک میں تکثر و تکرار پیدا نہ ہوتی تو عدد کا حصول کیا ممکن تھا؟ حالانکہ عدد کی حقیقت کیا ہے، صرف وہی ایک جب اس کو لابشرط شے کے مرتبے میں تصور کیا جائے (یعنی اعداد کے مخصوص مراتب کے وجود و عدم دونوں سے قطع نظر کر لیا جائے) میرا یہ مطلب نہیں ہے کہ ان مراتب کے عدم کا لحاظ کیا جائے یعنی بشرط لا شئے کے طور پر واحد (ایک) کو تصور کرنے کے لیے نہیں کہتا، کیونکہ ان دونوں ملاحظوں میں کھلا ہوا فرق ہے، ٹھیک جس طرح وجود کو بغیر کسی شرط کے اس طرح

فرض کیا جائے کہ پیش نظر صرف وجود کی وہ طبیعت ہو، جو اس کی عمومیت اور احاطے اور پھیلاؤ کے لحاظ سے وجود کا جو مرتبہ پیدا ہوتا ہے، میری مراد وجود کی اس عمومیت اور احاطے سے اس کے کلی ہونے اور وجود ذہنی کے لحاظ سے جو عمومیت اس میں پیدا ہوتی ہے، وہ عمومیت مقصود نہیں ہے، جیسا کہ تم کو پہلے بھی بتایا گیا ہے، الغرض وجود کو ایک تو لابشرط شے کے طور پر لیا جائے اس میں اور اسی وجود کو جب بشرط لاشے کے طور پر لیا جائے یعنی وجود کا لحاظ اس طور پر کیا جائے کہ تعینی مراتب، اور تنزلاتی مدارج سے الگ کر کے اس کو تصور کیا جائے جس کی تعبیر ارباب معرفت "مرتبۂ احدیت" سے کرتے ہیں اور "واجب کی پوری و کامل حقیقت" یہ اس کا نام فلاسفہ رکھتے ہیں (وجود کی ان دونوں حیثیتوں میں جو فرق ہے، وہی ایک کے ان دونوں اعتباروں میں فرق ہے) بہر حال وجود کا پہلا اعتبار ارباب معرفت کے نزدیک "حق کی حقیقت" ہے، کیونکہ اس اعتبار کی صورت میں وجود ہر قسم کی تقیید سے قطعاً پاک ہے، حتیٰ کہ ان ماہیتوں سے منزہ اور پاک ہونے کی قید سے بھی جن سے کسی قسم کی کوئی شرط وجود کی طرف عائد ہوتی ہو، چاہیے کہ اس کو خوب سمجھ لو، پھر واحد کے مختلف مراتب عدد کی مختلف صورتوں میں جلوہ گر ہوتے ہیں، مثلاً دو تین چار وغیرہ اعداد جو لامحدود سلسلے تک چلے جاتے ہیں واحد کے یہ مختلف مرتبے اور مدارج ظاہر ہے کہ عدد کی اصل حقیقت پر زائد صفات کا اضافہ نہیں کرتے، جس طرح جنس میں ان فصلوں کی وجہ سے اضافہ ہوتا ہے، جن سے جنسی معانی ان فصول کی طرف منقسم ہوتے ہیں اور جنس کے وجود کا قوام انہی فصلوں سے حاصل ہوتا ہے، مگر عدد کے ان مراتب کو دیکھو! ظاہر ہے کہ ہر مرتبہ دوسرے مرتبے سے نوعی طور پر مخالف ہوتا ہے، لیکن جیسا کہ تحقیق سے ثابت ہوا ہے کہ عدد کی ہر نوع بجائے خود بسیط ہوتی ہے، اسی لیے عدد کے متعلق کہا جاتا ہے، کہ اس کی صورت ہی بجنسہ مادہ ہوتی ہے، اور اس کی فصل ہی اس کی جنس ہوتی ہے، اس لیے عدد کی مختلف نوعوں میں جو

باہمی امتیاز ہوتا ہے، اور ان میں ہر ایک کو جو تعین حاصل ہوتا ہے، یہ صرف اسی حقیقت کا نتیجہ ہوتا ہے جو صرف ما بہ الاشتراک والاتفاق کی مظہر ہے یعنی اس میں صرف وہی چیزیں ہوتی ہیں، جو اشتراک و اتفاق دونوں کی سرمایہ دار ہیں۔

الغرض وہی واحد (ایک) بغیر اس بات کے کہ اس کے ساتھ کوئی فصلی، یا عرضی، یا صنفی یا شخصی امر کا اضافہ و لحوق ہوتا ہو، اپنی مختلف شانوں اور گوناگوں اطوار میں جلوہ گر ہے، پھر اس کے تمام کمالی مراتب و مدارج میں سے ہر مرتبے اور ہر درجے سے ذاتی معانی اور ان عقلی و ذہنی صفات کی نمائش ہوتی ہے، جنھیں عقل ہر مرتبے سے حاصل کرتی ہے، جس طرح وجودی ہویات کے مختلف مراتب سے وہ ذاتی معانی اور عقلی اوصاف کو عقل پیدا اور حاصل کرتی ہے، جن کا نام ایک گروہ کے یہاں ماہیات ہے، اور دوسری قوم ان ہی کو اعیان ثابتہ کہتی ہے، اور یہ ماہیتیں اور اعیان جیسا کہ بار بار گزر چکا واقع میں وجودوں پر ان سے کچھ اضافہ نہیں ہوتا، اور ان پر بجز عقلی اور ذہنی اعتبار کے یہ کسی طرح زائد نہیں ہیں۔

گویا اپنی تکرار، اور اعادے سے واحد (ایک) عدد کو پیدا کرتا ہے، یہ اس کی مثال ہے، کہ حق تعالیٰ نے کون اور بود کی نشانیوں میں ظہور فرماکر خلق کو بھی اسی طرح ایجاد فرمایا اسی طرح واحد کے مختلف مراتب وجود کے مختلف مراتب کی نظیر و مثال ہے، واحد کے مراتب جس طرح مختلف خواص و لوازم سے موصوف ہوتے ہیں، یعنی جفت ہونے طاق ہونے، کے صفات یا عادیت، صمیت، منطقیت وغیرہ، ریاضیاتی اوصاف سے واحد کے مراتب موصوف ہوتے ہیں، ٹھیک یہ اس کی مثال ہے کہ اسی طرح وجود کے مراتب کس طرح اپنی ماہیتوں سے متحد ہوتے ہیں اور ان مراتب سے وجود کے اتصاف کی جو ایسی نوعیت ہے کہ اس کو اتصاف کی ان صورتوں سے کوئی نسبت نہیں جن میں صفت اور موصوف کے درمیان واقعی

مغائرت ناگزیر ہوتی ہے تو اس کو بھی واحد کے ان مختلف مراتب پر قیاس کر کے سمجھ سکتے ہیں، واحد کے مختلف مرتبوں کو اعداد جس طرح ظاہر اور مفصل کرتے ہیں، یہ اس کی مثال ہے، کہ اسمائے الٰہیہ اور صفات ربانیہ کے احکام کا ظہور اعیان میں کس طرح ہوا ہے، واحد کا عدد سے جو ربط ہے، یہ ربط اس ربط اور تعلق کی مثال ہے، جو حق اور خلق کے درمیان ہے، دو کا واحد نصف ہے، تین کا ثلث چار کا ربع علیٰ ہذا القیاس واحد کے یہ سارے صفات ان نسبتوں کی مثال ہے، جو حق تعالیٰ کے صفات کو لازم ہیں، الغرض ارباب معرفت کی زبان میں صفت و موصوف کے جو الفاظ پائے جاتے ہیں، ان کے اس لطیف و دقیق پہلو سے اکثر ارباب فضل کو غفلت ہوئی ہے۔

اشارہ کلی مراتب کے متعلق اہل اللہ کی جو بعض اصطلاحیں ہیں ان کی جانب بھی کچھ اشارا کرنا چاہتا ہوں وجود کی حقیقت کو جب اس شرط کے ساتھ پیش نظر رکھا جائے کہ اس کے ساتھ بجز اس کی ذات کے اور کچھ نہ ہو، تو اس اصطلاح میں اس کا نام "مرتبۂ احدیت" ہے، یعنی احدیت کا وہ مرتبہ جس میں تمام اسماء وصفات مستہلک اور غائب وگم ہیں اسی کا دوسرا نام "جمع الجمع" بھی ہے، اسی کو کبھی "حقیقۃ الحقائق" اور "العماء" بھی کہتے ہیں، اور جب وجود کی یہی حقیقت دوسری شے کی شرط کے ساتھ پیش نظر رکھی جائے، تو اس وقت دیکھا جائے گا، کہ آیا تمام اشیاء جو وجود کی حقیقت کو لازم ہیں وہ سب اس مرتبے میں ملحوظ ہیں، مطلب یہ ہے، کہ اس کے ساتھ تمام کلی جزئی الغرض وہ ساری چیزیں ملحوظ ہوں جنھیں یہ لوگ اسماء وصفات کہتے ہیں، تو اس الٰہی مرتبے کا نام ان کے یہاں "واحدیت" اور "مقام جمع" ہے اسی مرتبے کا نام "مرتبۂ ربوبیت" اس وقت ہو جاتا ہے، جب اسی کے ساتھ یہ امر بھی پیش نظر ہو کہ اسماء کے مظاہر یعنی اعیان اور حقائق کو اپنی اپنی صلاحیتوں اور استعدادوں کے مطابق خارج میں کمالات اسی مرتبے کے

حساب سے عطا ہوتے ہیں، اور جب وجود کی اس حقیقت کو بغیر کسی شرط حتیٰ کہ اس کے ساتھ کچھ نہ ہو، یہ شرط بھی ملحوظ نہ ہو، یعنی "لابشرط شئے ولابشرط لاشئے" کا مرتبہ جب پیش نظر ہو، تو اسی کا نام "ہویت" ہے، وہی "ہویت" جو ساری کائنات اور موجودات میں ساری اور سب میں سمائی ہوئی ہے،

اشارہ وجوب اور امکان کے بعض حالات کی طرف بھی اشارہ کرنا چاہتا ہوں ـــــ واضح ہو کہ مفہوم کی تقسیم وجوب اور امکان کی طرف جو کی جاتی ہے، سو یہ ماہیت اور وجود ربوبیت اور عبودیت کے امتیاز پر مبنی ہے، باقی خالص بحیثیت وجود اور حقیقی وحدت کی حیثیت سے اگر دیکھا جائے تو وجوب بالغیر کا سرے سے یہاں پتا ہی نہیں اور جب وہ نہیں ہے تو اس کا وہ موصوف جسے امکان ذاتی سے متصف کرتے ہیں، کہاں باقی رہا، اس لیے جو واجب بالغیر ہوگا یعنی جس کے وجود کو عدم پر کسی غیر نے ترجیح دی ہو، وہی تو ممکن بالذات ہوگا اسی کو تو وہ امکان گھیر لیتا ہے، جو وجود کے مختلف تعینات کے باہمی امتیاز سے پیدا ہوتا ہے، خلاصہ یہ ہے کہ امکان کے ساتھ اتصاف یا اس کے عارض ولاحق ہونے کا منشا وجود کا یہی تفصیلی ملاحظہ ہے، جس کی وجہ سے علمی ملاحظوں کے مختلف پیرایوں میں سے ایک پیرایہ اس امکان کے عروض کا منشا ہوتا ہے۔

اشارہ اس طریقے کے لحاظ سے جو ہر وعرض کا جو حال ہوتا ہے ادھر بھی آخر میں اشارہ کر دیا جاتا ہے، معلوم ہونا چاہئے کہ اشیاء کے حقائق میں جب تم غور کروگے، تو یہ پاؤگے کہ بعض حقائق تابع نہیں بلکہ متبوع ہیں اور عوارض ان کو لپیٹے ہوئے ہیں اور ان میں بعض تابع ہوتے ہیں، پس ان میں جو متبوع ہیں انھی کو جواہر کہتے ہیں اور جو تابع ہوتے ہیں، انھی کو اعراض کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، اور ان دونوں کا جامع وجود ہوتا ہے (یعنی وجود دونوں میں مشترک ہے)

کیونکہ وہی تو ہر ایک کی صورت میں تجلی فرما ہے، پھر تمام جواہر اپنے عین یا روح وحقیقت میں متحد ہوتے ہیں، اور جواہر کی یہ روح یا حقیقت دراصل ان کے عقلی اور مثالی وجود کی تعبیر ہے، یہ عقلی اور یہی مثالی وجود ان تمام عقلی ہستیوں کا مبدء ہے، جو عالم عقل کی جوہری نوعی صورتوں کی مثالیں ہیں جیسا کہ "مثل نوریہ" کے متعلق افلاطون کی جو رائے ہے اس سے معلوم ہوتا ہے، کہا جاتا ہے، کہ ہر عقل کا سایہ اور ظل اس مادی عالم پر پڑتا ہے، جیسا کہ اپنی جگہ ثابت کیا گیا ہے، یہ بھی کہا جاتا ہے، کہ حق تعالیٰ کی نزدیکی اور قرب کی وجہ سے جو چیزیں اس مادی عالم سے جس قدر دور ہوں گی ان کا ظل اور سایہ بھی اس دنیا میں اسی قدر اپنے جوہر کے لحاظ سے مخفی اور اپنی ذات کے اعتبار سے ناقص ہوگا، اسی بنیاد پر کہا جاتا ہے، کہ مادی جوہر کی جو عقل ہے، اس کا سایہ اور ظل اس حیثیت سے کہ وہ مادی جوہر ہے، دراصل مادہ ہی ہے اور اسی مادے سے وہ جنسی معنی حاصل کیا جاتا ہے، جو ذہن میں تمام جواہر کی جنس ہے، اور جوہریت کے تینوں مرتبے یعنی عقلی مادی ذہنی یہ تمام مراتب ذات الٰہی کے مظہر ہیں، بایں معنی کہ حق تعالیٰ ہی ان کا قیوم ہے، جس طرح اعراض اپنے تمام مراتب کے اعتبار سے جو مختلف عالموں میں ان کو حاصل ہیں، یہ حق تعالیٰ کے ان صفات کے مظاہر ہیں، جو ذات حق کی تابع ہیں کیا تم نہیں دیکھتے کہ جس طرح ذات الٰہی نگاہوں سے ذاتاً پوشیدہ اور حجاب میں ہے، اسی طرح جواہر کی جنس بھی ہمیشہ فصول وغیرہ میں لپٹی ہوئی ہوتی ہے، اور جس طرح ذات کے ساتھ جب کسی صفت کا اعتبار کرلیا جاتا ہے، تو وہی صفت اسماء میں سے کوئی اسم بن جاتی ہے، خواہ کلی اسم ہو، یا جزئی اسی طرح جب جوہر کے ساتھ ذہن میں پائے جانے والے معانی میں سے کسی معنی کا خارج میں اضافہ کرلیا جاتا ہے، یا ان معانی کے خارجی مبدؤں سے کسی مبدء کو جوہر کے ساتھ ضم کردیتے ہیں، یعنی جن مبادی کی وجہ سے نوعی صورت حاصل ہوتی ہے بلکہ وہی صورت نوعیہ ہوتی ہے، بہرحال اس معنی کو یا مبدء کو جب جوہر کے ساتھ خارج میں ضم کرتے ہیں تو وہ جوہر خاص ہوجاتا ہے، اور

ان لوگوں کے خیال کے مطابق اس وقت وہ کلی اسماء میں سے کسی خاص اسم کا مظہر بن جاتا ہے، اور مظہر ہی نہیں بلکہ ایک اعتبار سے ان لوگوں کے نزدیک وہ بجنسہٖ اسم ہی بن جاتا ہے، اور جزئی معانی میں سے جب کسی جزئی معنی کا اضافہ کسی خاص زمانے اور مکان کے اعتبار سے کیا جاتا ہے تو اس وقت وہ جزئی جوہر بن جاتا ہے، جیسے شخص کا حال ہے،

اور جب کلی اسماء اس طرح باہم اکٹھے ہو جاتے ہیں کہ ان میں وحدت کی جہت پیدا ہو جائے تو ان سے ایسے اسماء پیدا ہوتے ہیں جن کے معنی مرکب بھی ہوتے ہیں اور ان میں ایک خاص قسم کی ارتباطی حیثیت اور طبعی وحدت پائی جاتی ہے، یہی حال جواہر کا بھی ہے، کہ بسیط جواہر کا باہمی اجتماع جب اس طور پر ہوتا ہے کہ اس میں کوئی وحدانی ہیئت پیدا ہو جائے تو ان سے دوسرے مرکب جواہر پیدا ہوتے ہیں جن کی ترکیب طبعی ترکیب ہوتی ہے، اور ان کی صورت بھی طبعی صورت ہوتی ہے، اور اسماء میں جس طرح یہ دیکھتے ہو کہ بعض بعض کو گھیرے ہوئے اور بعض بعض پر محیط ہوتے ہیں اسی طرح جواہر میں بھی بعض بعض کو محیط ہوتے ہیں اور اسماء میں جس طرح امہات (اصول) منحصر اور محدود ہیں، یوں ہی جواہر کے اجناس اور انواع بھی منحصر و محدود ہیں، اور جس طرح اضافی اسماء کے فروع اور ان کی شاخوں کی کوئی حد و نہایت نہیں ہے، بلکہ وہ غیر متناہی ہیں اسی طرح مادی اشخاص و افراد بھی غیر متناہی ہیں، اہل اللہ کی اصطلاح میں اسی حقیقۃ جوہریۂ امکانیہ کا نام نفس رحمانی ہے، اور مادۂ کلیہ بھی نیز اس کا جو حصہ تعین پذیر ہو کر موجودات میں سے کسی موجود کی شکل اختیار کر چکا ہے، ان کی تعبیر "کلمات الٰہیہ" سے کرتے ہیں، اور (آیت قرآنیہ) کل یوم ھو فی شان (ہر دن وہ ایک خاص شان میں ہوتا ہے) کی بنا پر الٰہی تجلیات، اور ربانی شیونات صفات متکثرہ کو ہمیشہ ظاہر کرتے رہتے ہیں اسی کا یہ نتیجہ ہے، کہ اعراض میں اتنی کثرت پیدا ہو گئی ہے، کہ وہ غیر متناہی ہو گئے، البتہ ان کے امہات (اصول) متناہی اور محدود ہیں اسی تحقیق سے تم کو یہ بھی معلوم ہو سکتا ہے کہ عالم اسماء میں صفات، اپنے مفہوم

اور تعینات کی حیثیت سے یعنی ذہنی تفصیل اور عقلی تحلیل کی بنیاد پر ایسے حقائق ہیں، جو باہم ایک دوسرے سے ممتاز نظر آتے ہیں، اگرچہ ذات کے لحاظ سے بسیط ہیں، اور وجود کے اعتبار سے سب ایک ہیں یعنی اس نقطۂ نظر سے صفات بسیطۃ الذات وحدانیۃ الوجود ہیں، نیز ان تمام صفات میں مفہوم کے رو سے اشتراک کی ایک اور جہت بھی ہے، یعنی ان کا ایسے اسما ہونا جو مفہوم کے اعتبار سے اپنے مسمی کے غیر ہیں، جس طرح ان کے مظاہر ایسے حقائق ہیں، جو باہم ایک دوسرے سے ممتاز ہیں باوجودیکہ موجود ہونے میں جو ہر کے وجود کے تابع ہیں اور عرض ہونے میں بھی مشترک ہیں یعنی اس عرضیت میں جس کا وجود جوہر کے وجود پر زائد ہے، اس لیے کہ دائرۂ وجود میں جو کچھ بھی ہے، سب دلیل اور نشانی ہے، اس کی جو غیب میں ہے۔

توثیق

خبردار! کہیں تم اپنی ناقص سمجھ کی بنیاد پر یہ نہ خیال کرنے لگو کہ ارباب معرفت کے جو اکابر ہیں ان کی اصطلاحات اور رمزی کلمات دلیل و برہان کی اعانت سے خالی ہیں، اور ان کا شمار صرف اٹکل یا تخمینی ظنوں و تخیلات میں ہے، یاد رکھو کہ ان کے دامن اس قسم کی بدگمانیوں سے قطعاً پاک ہیں، اور وہ جو بظاہر ان کی باتیں صحیح براہین، اور فلسفیانہ اصول پر منطبق نظر نہیں آتیں تو اس کی وجہ محض، ناظرین کا قصور فہم اور قلت شعور ہے، جن قوانین پر انھوں نے اپنی نظریات کو مبنی کیا ہے، ان کی گہرائیوں تک عام لوگوں کی رسائی نہیں ہوتی ورنہ واقعہ یہ ہے کہ ان کے مکاشفات کا مرتبہ دراصل براہین کے مرتبے سے کہیں اونچا ہے، یقین جتنا ان کی باتوں سے پیدا ہوتا ہے، دلائل و براہین سے یہ چیز حاصل نہیں ہو سکتی بلکہ دلیل و برہان کا تعلق تو صرف ان ہی چیزوں سے ہو سکتا ہے جن کا کوئی سبب بھی ہو، اس لیے کہ مسبب اور اثر کے ذریعے سے برہان میں سبب و موثر تک پہنچنے کی کوشش کی جاتی ہے، اور بجائے خود ان فلسفیوں کے یہاں یہ طے شدہ مسئلہ ہے کہ ایسے امور جو اسباب سے پیدا ہوتے ہیں ان کے یقینی علم کی راہ اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ ان کے

اسباب کے علم سے خود ان کا علم حاصل کیا جائے، اور جب واقعہ یہی ہے، تو پھر برہانی نتائج اور مشاہدے کے نتیجوں میں اختلاف کی کیا وجہ ہوسکتی ہے، اور وہ جو بعضوں نے یہ کہا ہے کہ ان لوگوں کو (یعنی ارباب مکاشفہ کو) برہان کے ذریعے سے جھٹلانا چاہئے، اس لیے کہ یہ لوگ بھی تو تمھیں مشاہدے کے ذریعے سے جھٹلاتے ہیں''، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ جس چیز کا تم نے برہان نام رکھدیا ہے، اس کے ذریعے سے انھیں جھٹلاؤ، ورنہ سچی بات یہ ہے کہ حقیقی برہان اور کشفی مشاہدے میں قطعاً مخالفت نہیں ہوسکتی۔

بہرحال میرا مقصد یہ ہے کہ گزشتۂ بالا مباحث اگرچہ بظاہر حکمت نظریہ کے مخالف نظر آتے ہیں لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہی باتیں حکمت نظریہ کی جان ہیں اور ایسی جان جو نبوت کی روشنی سے ظاہر ہو رہی ہے، اور وہ ولایت جو وجود کے مدارج اور اس کے مختلف مراتب ولوازم کی عالم ہوتی ہے اس کے روشندانوں سے اس کی شعاعیں پھوٹ رہی ہیں، اور اسی لیے میں نے اس کے بیان کرنے میں بے باکی سے کام لیا اگرچہ عموماً فلسفیانہ خیال والے اور ان کے مقلدین اس قسم کی باتوں کے اظہار سے جھجکتے ہیں، تھیں اگر اس کا شوق ہو کہ ارباب معرفت کے بیانوں اور برہانی نتائج کے درمیان موافقت کی جو شکلیں ہیں ان کو سنو تو چند ایسی باتیں جن کے متعلق عام طور سے یہ مشہور ہے کہ ان میں اور برہانی نتائج میں شدید اختلاف اور تصادم ہے بطور مثال کے اسی اختلاف کے توافق وتطابق کا تماشا دیکھو اسی پر تم اختلاف کی دوسری داستانوں کو قیاس کرسکتے ہو، اس کے بعد انشاء اللہ ارباب حقائق کے متعلق تمھاری بدگمانیاں باقی نہ رہیں گی، توسنو! ارباب معرفت کی یہ اصطلاح ہے کہ ذات الٰہی کو اس کے مختلف صفات میں سے جب کسی صفت یا تجلیات میں سے کسی تجلی کے ساتھ اعتبار کیا جاتا ہے، تو اس کو وہ اسم کہتے ہیں، یہ بھی ان کی اصطلاح ہے کہ ان اسماء کی تعبیر جن الفاظ سے کی جاتی ہے انھیں یہ اسماء الاسماء یعنی ناموں کے نام کہتے ہیں،

لہ مصنف کا مقصد یہ ہے کہ صوفیوں کے کلام میں عموماً جو یہ بات پائی جاتی ہے کہ عالم حق تعالیٰ کے اسماء

اب دیکھو اکہ حکماء جو یہ کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ کے صفات عین اس کی ذات ہیں، تو ان کا یہ خیال ارباب معرفت کے اس دعوے کے منافی نہیں ہے کہ کسی خاص حیثیت اور اعتبار سے صفات الٰہی ذات الٰہی کے غیر ہیں، جیسا کہ تحقیق لے ثابت کیا ہے، میرا مطلب یہ ہے کہ محققین حکماء میں جو لوگ عینیت صفات کے قائل ہیں، وہ اس کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ حق تعالیٰ کے وجود کا اپنے مرتبۂ ذات میں اس طور پر ہونا کہ اس کے ساتھ اس وقت نہ تو کسی قسم کی کوئی چیز ضم ہو، اور نہ اس کے ساتھ کسی قسم کی کسی حالت یا کیفیت کا اعتبار کیا جائے یعنی ان تمام امور سے قطع نظر کر کے صرف اس کی ذات کو پیش نظر رکھا جائے اور اس طور پر پیش نظر رکھا جائے کہ ذات کے سوا صفات کے جو مفہوم ہیں ان کو محمول کرنے کی گنجائش اس کی ذات میں نہ ہو، اس کا یہ مقصد نہیں ہے کہ پھر ذات حق ان صفات کے ساتھ موصوف ہونے کے لیے کسی وجودی ہیئت کے عارض ہونے کی محتاج ہوتی ہے، جیسے جسم ابیض (سفید) ہونے کے لیے اس کا محتاج ہے کہ ایک وجودی ہیئت یعنی بیاض (سفیدی) اس کو عارض ہو،

اور جس طرح وجودی ہیئت کی ضرورت نہیں ہوتی، اسی طرح کسی سلبی امر کے عروض کی بھی وہاں حاجت نہیں جیسے انسان اعمیٰ (اندھے) ہونے کی صفت سے اسی وقت موصوف ہو سکتا ہے، جب بینائی کا سلب اور نفی اس کو عارض ہو، اور نہ کسی اضافی و نسبی امر کے عروض کی ضرورت ہوتی ہے، جیسے آسمان فوقیت (اوپر ہونے) کی صفت سے موصوف ہونے کے لیے اضافی صفت کے عروض کا محتاج ہوتا ہے، اور نہ اس کی

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ:- کے مظاہر کا نام ہے تو لوگوں کو شبہ ہوتا ہے، کہ اسماء جمع اسم کی ہے، اسم نام کو کہتے ہیں اور نام کا تعلق تو الفاظ سے ہے، پھر الفاظ کا عالم کس طرح مظہر ہو سکتا ہے، لیکن جب یہ معلوم ہوا کہ اسم تو ذات مع صفت کو کہتے ہیں اور یہ لفظ نہیں ہے، البتہ اس کی تعبیر جن الفاظ سے کی جاتی ہے، وہ الفاظ ضرور ہیں لیکن وہ اسماء نہیں بلکہ اسماء الاسماء ہیں ۱۲-

ضرورت ہوتی ہے، کہ جاعل اور خالق سے اس کی ذات کا صدور ہولے تب ان صفات سے وہ ذات موصوف ہوتی ہے، یہ صورت بھی یہاں نہیں ہے، جیسے موضوع پر ذاتیات کا حمل اسی وقت جائز ہوتا ہے جب موضوع کا صدور جاعل سے ہولے (مثلاً انسان پر حیوان یا ناطق کو اسی وقت محمول کر سکتے ہیں جب انسان جو موضوع ہے، اس کا صدور جاعل سے ہو بھی چکا ہو، اور جس طرح ذات حق میں ان امور کی ضرورت نہیں ہوتی اسی طرح صفات کے ساتھ اس کا اتصاف بھی اس پر موقوف نہیں ہوتا کہ موضوع کا تعلق جاعل و خالق سے ہولے، جیسے ممکن ماہیتوں پر وجود کو اسی وقت محمول کر سکتے ہیں جب ماہیت کا تعلق جاعل سے ہو چکا ہو بہرحال صفات کی عینیت کا جو مسئلہ حکماء کے ارباب تحقیق کے نزدیک مسلّم ہے، وہ تو یہ ہے، اب دیکھیے کہ ارباب معرفت عینیت صفات کی تفسیر ابھی ٹھیک یہی کرتے ہیں،

لیکن بایں ہمہ اس میں کون شک کر سکتا ہے، کہ صفات کے جو مفہومات اور ان کے کلی وانتزاعی معانی عقل میں حاصل ہوتے ہیں یقیناً مفہوم و معنی کے اعتبار سے باہم وہ ضرور مختلف ہوتے ہیں، میں یہ نہیں کہتا کہ یہ صفات وجود اور ہویت کے لحاظ سے بھی ایک دوسرے سے علیحدہ اور مختلف ہیں، بلکہ یہ اختلاف صرف ان کے مفاہیم کی حد تک محدود ہے، کیا اس میں بھی کوئی نزاع کر سکتا ہے، اور یہ بھی جھگڑنے کی کوئی بات ہو سکتی ہے۔

یہیں سے یہ بات سمجھ میں آسکتی ہے کہ اسم اور مسمیٰ کے متعلق جو یہ کہا جاتا ہے کہ باہم ایک دوسرے کے عین ہیں، اس کا مآل بھی دراصل ان ہی دو مذکورۂ بالا اعتباروں کی طرف راجع ہوتا ہے یعنی وہی ہویت و وجود اور مفہوم و معنی کے دو مختلف اعتباروں کی بنیاد پر یہ بات کہی جاتی ہے عینیت پہلے اعتبار کا نتیجہ ہے اور غیریت دوسرے اعتبار کا۔

ایک بات یہاں قابل تنبیہ یہ بھی ہے اگر اس تقریر سے کسی کو یہ

مغالطہ نہ ہو، کہ جب اسمائے الٰہی ذات حق کے غیر ہیں، (خواہ کسی اعتبار سے غیر ہوں) تو اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اسماء کو یا تو ممکن مانا جائے یا واجب کے تعدد کا قول کیا جائے یا خود ذات حق میں امکانی جہت ثابت ہو، یا فعل اور قبول تاثیر و تاثر دو مختلف پہلوؤں کی بنیاد پر ذات حق میں ترکیب تسلیم کی جائے، حالانکہ حق تعالیٰ ان آلودگیوں سے پاک اور بہت بلند ہیں، میں نے جو کہا کہ مغالطہ نہ ہونا چاہیئے، اس کی وجہ یہ ہے، جیسا کہ مسلسل کہتا چلا آ رہا ہوں کہ جعل (بناوٹ) یا افاضے و افادے کا براہ راست تعلق کلی مفہومات سے نہیں ہوتا، مثلاً اعیان و اسماء سے نہیں ہوتا بلکہ بالذات اس کا تعلق وجودوں ہی کے کسی نہ کسی پیرائے اور مرتبے سے ہوتا ہے، اسی طرح سے لامجعولیت (نہ بننا) لامفاضیہ (نہ فائض ہونا) کا تحقق وجود ہی کی حقیقت سے ہوتا ہے، نہ کہ ان کلی معانی سے گویا جس طرح کلی مفہومات (اعیان و اسماء و ماہیات) اپنی مجعولیت اور بننے میں وجود کے تابع ہوتے ہیں اسی طرح لامجعولیت (نہ بننے) میں بھی وہ اسی کے تابع ہیں، خلاصہ یہ ہے کہ اسمائے الٰہی کو نہ تو غیر مجعول و غیر مخلوق کہا جا سکتا ہے اور نہ یہ کہا جا سکتا ہے، کہ وہ غیر مجعول نہیں ہیں یعنی لا لامجعولیت کو بھی ان کی طرف منسوب نہیں کر سکتے، اور جب صورت حال یہ ہے تو محض اس قسم کا عقلی تعدد جو ان اسماء کے متعلق ثابت ہوتا ہے اس سے نہ تو وجود میں اور نہ وجوب میں امکان ہی کے لیے راہ پیدا ہوتی ہے اور نہ ان میں تعدد کا التزام کرنا پڑتا ہے، نہ ذات حق میں ترکیب لازم آتی ہے، اور نہ انفعال و تاثر، کی خرابی درپیش ہوتی ہے، اور نہ تاثیر کے مختلف جہات کی وجہ سے ذات حق میں کثرت کی گنجائش پیدا ہوتی ہے (اور میں یہ اس لیے کہہ رہا ہوں کہ اگر یہ مانا جائے گا تو حکماء نے عقول سے موجودات کے صدور کے متعلق جو نظریہ قائم کیا ہے، اس نظریے کی تغلیط کی ضرورت نہ ہوگی اس لیے کہ ایجاد میں تعدد اور تکثر کے پیدا ہونے کی وجہ تو صرف وجود کے مختلف جہات اور پہلوؤں پر مبنی ہے، اس کے سوا اس کی کوئی دوسری بنیاد نہیں ہے، اور جب وجود کے جہات ہی میں تکثر نہیں ہے تو

اب ایجاد کے اندر تعدد اور تکثر کے تلاش کرنے کی کیا وجہ ہو سکتی ہے، البتہ ان صفات کے جو معانی ہیں جیسا کہ کہتا چلا آرہا ہوں، وہ بلاشبہہ متعدد ہیں، لیکن ان کا جو مصداق ہے وہ تو صرف واقع میں ایک بسیط احدی ذات ہے۔

بہرحال برہان اور مشاہدے دونوں کی روشنی میں اب یہ بات عیاں ہوگئی کہ تمام اسمائے حسنیٰ، میں ذات الٰہی مشترک ہے، اور ذات میں جو تکثر و تعدد محسوس ہوتا ہے، یہ صفات کے تکثر کا نتیجہ ہے، اور صفات کا یہ تکثر و تعدد در اصل ان غیبی مراتب کا ثمرہ ہے، جو غیب کی کنجیاں ہیں، یعنی غیب الوجود (حق تعالیٰ) میں جو ان کے عقلی معانی ہیں کیونکہ یہ معانی معقولہ باوجود اپنی عقلی کثرت کے ذات حق میں ایسے بسیط طریقے سے مندمج اور دبے گھلے ملے ہیں کہ اس سے زیادہ بساطت کا کوئی مرتبہ قابل تصور نہیں ہے، وجہ یہ ہے، تمام وجودی ہویتوں سے پہلے اور سب پر مقدم جو وجودی ہویت اور احدی ذات ہے باوجود اپنی بساطت اور عدم ترکیب کے ان کمالی اور اضافی صفات سے متصف ہے، جو ذہنی طور پر تکثر پذیر ہیں، ان ہی کے ذریعے سے حق تعالیٰ کی مختلف شانوں کی اور تجلیات کی تعیین ہوتی ہے، اور یہ بات بار بار گزر چکی کہ وہ عینی موجودات میں نہیں ہیں اور اس وجود کے سلسلے میں قطعاً منسلک نہیں ہیں جو بالکل یکتا اور احدی ہے، الغرض وہ عقل اور ذہن میں تو ثابت ہیں، لیکن عین اور خارج میں معدوم ہیں، اور ان کے جو احکام اور آثار ہیں سب کا انتساب ان کی طرف عرضی حیثیت سے ہوتا ہے کیونکہ میں کہتا چلا آرہا ہوں کہ وجود کے سوا در اصل یہاں اثر اور کسی کا کچھ نہیں ہے، مگر ان صفات و اسماء کی عقلی کثرت خارج میں وجودی آثار کے کثرت کی وجہ بن گئی ہے، اور یہ کثرت بھی بالآخر اسی حقیقی وحدت کی طرف رجوع کرتی ہے، جو سب میں مشترک ہے، اور اس تکثر کا مرجع ایک اعتبار سے علم ذاتی ہے، مطلب یہ ہے کہ اپنی ذات کا حق تعالیٰ کو جو علم ہے، اسی علم نے لزومی طور پر اس کو اپنے ان ذاتی کمالات کا بھی عالم بنا دیا جو اس کے

مرتبے ذات میں ثابت ہیں، پھر جود الٰہی اور فیض اقدس نے چاہا کہ ذات الٰہی کا ظہور ہر ایک کمال کے ساتھ انفرادی طور پر اس طرح سے ہو، کہ اس کے علم میں جو دائرہ ان کے لیے مقرر ہے، اسی تک وہ محدود ہوں پہلے تو ان کا یہ علمی تعین ہوا، پھر مختلف عالموں کے مختلف طبقات کے اعتبار سے ان کا ظہور عینی اور خارجی دائرے میں بھی ہوا، اور یوں اس ذات کے لیے تکثر ثابت ہوا۔

فصل — امکانی حقائق میں تکثر و تعدد کا اثبات۔

ایسے لوگ جن کی رسائی الٰہی عارفوں کے کلام کے مغز تک نہ ہو سکی، اور جو ان کا مقام ہے، وہاں تک یہ لوگ نہ پہنچ سکے اور ان کے مقاصد کا جو صحیح نقطۂ نظر ہے اس کا اندازہ نہ کر سکے، ان لوگوں نے ان کی باتوں کو پڑھ کر یہ خیال قائم کر لیا ہے کہ توحید خاصی کا دعویٰ جو وجود اور موجود کی حقیقت کے متعلق یہ حضرات کرتے ہیں اور وجود و موجود کے متعلق یہ جو شخصی وحدت کے قائل ہیں، اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ ممکنات اور دیگر کائنات کی ہوتیں، صرف اعتباری امور، اور ان کی حقیقتیں محض اوہام بن کر رہ جاتی ہیں، ان کی حیثیت فقط ایسے خیالات کی رہ جاتی ہے، جن کا ہونا محض اعتبار کا تابع ہے، بات یہاں تک پہنچی ہوئی ہے، کہ بزرگوں کے کلام کے ان پڑھنے والوں میں بعض ایسے لوگ جنھوں نے ان کے صحیح نقطۂ نظر کی تنقیح نہیں کی انھوں نے تو اس کی تصریح تک کی ہے، کہ تمام قدوسی محترم ذاتیں، اور ملکوتی شریف شخصیتیں مثلاً عقل اول اور ملائکۂ مقربین، انبیاء و اولیاء اجرام عظیمہ جو مختلف الجہت والمقدار حرکات کے تعدد کی وجہ سے متعدد ہیں یعنی سمت اور مقدار کے لحاظ سے مختلف حرکتوں کے ساتھ جو متعدد علوی اجرام متحرک ہیں اور جن کے محکم و استوار آثار بالکل ظاہر و باہر ہیں، کہتے ہیں کہ مسئلۂ توحید خاصی کے بعد سب کی ذاتیں معدوم ہو جاتی

ہیں، خلاصہ یہ ہے کہ عالم محسوس اور وہ عوالم جو اس سے اوپر اور مافوق ہیں، ان کا یہ سارا محسوس اور مشاہد نظام باوجودیکہ ان کے تمام افراد باہم نوعی و شخصی حیثیت سے ہویتہً وعدداً مختلف ہیں اور ان حقائق میں بکثرت ایسی چیزیں جو ایک دوسری کی ضد ہیں لیکن بااین ہمہ سب معدوم الذات مسلوب الوجود، اور نابود محض قرار پاتی ہیں۔

کس قدر عجیب بات ہے کہ ان میں ہر ایک کے خاص خاص آثار واحکام ہیں اور ظاہر ہے، کہ "حقیقت" کے لفظ سے بجز اس کے اور کیا مقصد ہوتا ہے، کہ خارجی اثر کا وہ مبدء ومنشاء ہے، اسی طرح "کثرت" سے بھی اس کے سوا اور کیا مراد ہے، کہ یہ وہی چیز ہے، جس کی وجہ سے احکام اور آثار میں تعدد پیدا ہوتا ہے، پھر غور کرنے کی بات ہے، کہ ایسی صورت میں ممکن ایسی چیز کس طرح ہو سکتا ہے جو خارج میں کچھ نہیں ہے، اور خارجی طور پر وہ موجود نہیں ہے

یہ درست ہے، کہ صوفیوں کی بعض باتوں سے یہ ظاہر ایسا خیال ضرور پیدا ہوتا ہے، کہ وہ ممکنات کو اعتباری، اور عقلی و انتزاعی امور شمار کرتے ہیں، لیکن یقیناً اس کے وہ معنی نہیں ہیں، جو عوام الناس خیال کرتے ہیں ایسے لوگ جن کے قدم معارف کے سمجھنے میں راسخ نہیں ہیں وہی جنھوں نے محض صوفیہ کی کتابوں کے مطالعے کو اس کے لیے کافی سمجھ لیا ہے، کہ صرف اسی ذریعے سے ان بزرگوں کے اصلی اغراض اور حقیقی مقاصد تک پہنچ جائیں گے، اس کی ایسی مثال ہے، کہ کوئی اپنے کو شاعروں کی جماعت میں محض اس لیے شامل کرلے کہ عروض کے قوانین اور قاعدوں کو اس نے صرف سمجھ لیا ہے، حالانکہ اس میں خود ایسا سلیقہ نہ ہو، جس سے وہ اوزان کی صحت وعدم صحت کا اندازہ کر سکے اور جو دریافت کر سکے کہ شعر اعتدالی وحدت کی راہ سے ہٹ گیا ہے یا نہیں۔

تو بھائی اگر تم میں کوئی ذاتی مناسبت اس کی ہے کہ عرفانی حقائق

کو سمجھ سکتے ہو، اور اس کا فطری استحقاق رکھتے ہو، اس وقت ہو سکتا ہے کہ تم بھی ان باتوں کو تھوڑا بہت سمجھ لو، جو میں نے گزشتہ اوراق میں بیان کئے ہیں، یعنی یہ کہ جتنے ممکنات ہیں ان میں ہر ممکن کے اندر دو پہلو اور دو جہت ہوتی ہے، ایک جہت کے رو سے تو وہ موجود اور غیر کے ذریعے سے وجوب حاصل کرتے ہیں بہر حال ایک حیثیت تو اس کی موجود اور واجب بالغیر ہونے کی ہے، اور یہ اس کی ایسی جہت ہے، جس کی وجہ سے وہ مطلق وجود میں بغیر کسی تفاوت کے تمام موجودات کے ساتھ اشتراک رکھتے ہیں، اور دوسری جہت وہ ہے، جس کی وجہ سے ان کی وجودی ہویت متعین ہوتی ہے، ان کا قوت وضعف، کمال و نقص کے حساب سے وجود کے مختلف درجوں میں سے کسی خاص درجے میں ہونا، اسی کا اعتبار اس کی دوسری جہت ہے، وجہ یہ ہے، کہ ممکن میں ممکن ہونے کی جو لہر اٹھتی ہے، اور جس کی وجہ سے وہ ممکن کہلاتا ہے، وہ واجبی کمال، اور غیر متناہی قوت، قہر اتم، جلال ارفع و اعلیٰ کے مرتبے سے نزول اور اتار ہی کا تو نتیجہ ہوتا ہے، اور مطلق وجود کامل کے اعتبار سے نقص و قصور، کوتاہی، و کمی کے جو درجات پیدا ہوتے ہیں، ان ہی درجات میں سے جس درجے کا اعتبار کیا جاتا ہے، اسی کے لحاظ سے وجود کے لیے عقلی خصوصیتیں اور ذہنی تعینات حاصل ہوتے ہیں، اور ان ہی کی تعبیر ماہیات اور اعیان ثابتہ سے کی جاتی ہے، اسی لیے ہر ممکن ترکیبی زوج اور جفتی مرکب ہوتا ہے، یعنی مطلق وجود کی جہت اور نقص و قصور کے کسی خاص درجے میں ہونے کی جہت تحلیل کے بعد اس سے یہ دو چیزیں برآمد ہوتی ہیں،

خلاصہ یہ ہے کہ یہاں چند ذہنی اور عقلی نقاط نظر و ملاحظات ہیں جن کے احکام بھی مختلف ہیں، پہلا نقطۂ نظر تو یہ ہے کہ ممکن کی ذات کو صرف اجمالی نظر سے اس طور پر ملاحظہ کیا جائے کہ گزشتہ بالا دو جہتوں کی طرف اس کی تحلیل نہ ہو، اس اعتبار سے وہ "موجود ممکن" ہے، اور موجودات کے حدود میں سے کسی خاص حد میں وہ وقوع پذیر ہوتا ہے، دوسرا نقطۂ نظر

یہ ہے کہ جتنے مراتب اور حدود ہیں، ان میں سے کسی مرتبے اور کسی حد کی تعیین و تخصیص کے بغیر صرف اس کو موجود مطلق کے لحاظ سے پیش نظر رکھا جائے، صوفیوں کے نزدیک یہی واجب کی وہ حقیقت ہے، جو واجبی ہویت اور امکانی ہویات دونوں کے ساتھ پائی جاتی ہے، کیونکہ اس اعتبار سے ایک موجود اور دوسرے موجود میں کوئی امتیاز ملحوظ نہیں ہے، اور یہ کہ جب مطلق موجود کا بشرط اطلاق اعتبار کیا جائے گا تو ایسی صورت میں زوال وقصور تغیر و تجدد کی یہاں گنجائش باقی نہیں رہتی، اگرچہ وجود کو جب اطلاق اور بے اطلاق (یعنی لا اطلاق) دونوں شرطوں سے غیر مشروط رکھ کر تصور کیا جائے یعنی اطلاق ولا اطلاق کسی قسم کی کوئی شرط اس کے ساتھ نہ ہو تو اس اعتبار سے وہ امکانی ہویات کے ساتھ متصف ہوتا ہے، نیز وجود کا یہ اعتبار یہی تو بجنسہٖ احدیت کا مرتبہ ہے اور باوجود وحدت و یکتائی کے تمام موجودات میں جس وجود کے انبساط اور ساری ہونے کا دعویٰ کیا جاتا ہے وہ وجود کا یہی مرتبہ ہے، نہ کہ وہ وجود مطلق جس کو لابشرط شے کے طور پر تصور کیا جائے یعنی اس کے ساتھ شرط ماخوذ نہ ہو، جس کا احاطہ اور انبساط کلی کے طریقے سے نہیں ہوتا کیونکہ وہ تو ایک حقیقی جزئی ہے، اور اس کے مراتب مختلف و متفادت ہیں، تیسرا نقطۂ نظر یہ ہے، کہ وجود کی حقیقت و طبیعت سے بالکل جدا کر کے صرف ان ممکنات کے تعینات ہی کو پیش نظر رکھا جائے اور یہ ممکنات کے اس تعین کی جہت ہے، جو صرف ایک اعتباری امر ہے، ارباب معرفت نے جس کو معدوم کہا ہے، اور جس پر وہ عدم کا اطلاق کرتے ہیں وہ ممکنات کا یہی مرتبہ ہے، اور ظاہر ہے کہ یہ بات غبار سے پاک ہے، اس لیے کہ وجود کی اصل حقیقت سے جب ممکن کو جدا کر لیا جائے تو اس کے بعد اس ممکن کی حیثیت صرف اسی قدر رہ جاتی ہے، کہ ذہن اس کو انتزاع اور حاصل کر سکتا ہے، الغرض خارج میں یقیناً حقائق موجود بھی ہیں اور متعدد بھی ہیں، لیکن ان کے وجود کا منشاء اور ان کے تحقق و یافت کا مدار صرف ایک واحد امر ہے یعنی اس وجود کی حقیقت جو بذات خود منبسط اور پھیلا ہوا

ہے، کسی جاعل اور کاریگر نے یہ بات اس میں پیدا نہیں کی ہے، اور ان کے تعدد و تکثر کا منشا اعتباری تعینات ہیں، پس جو چیزیں تعدد و تکثر سے متصف ہیں اور متعدد ہیں ان پر بھی صادق آتا ہے کہ وہ حقیقی موجود ہیں اور ان کا تعدد اعتباری ہے۔

اصل یہ ہے کہ فکر و نظر کی یہ راہ چونکہ دقیق اور سخت دشوار گزار ہے اور اس کی گہرائی تک پہنچنا آسان نہیں ہے، اس لیے مطلب کے ادا کرنے میں کوتاہیاں رہ جاتی ہیں، نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ عموماً طبائع شک و شبہے میں مبتلا ہو جاتے ہیں اور لوگ اس میں غلط مبحث پیدا کر دیتے ہیں، یہی سبب ہے، کہ ان اکابر کے کلام پر لوگوں نے سخت حملے طعن و تشنیع کے ساتھ کئے، اور اعلان کر دیا گیا کہ ان کا دعویٰ صریح عقل اور صحیح برہان و دلیل سے متصادم ہے، بلکہ فلسفہ (علم حکمت) کی تو اس سے بنیاد ہی ڈھ جاتی ہے، خصوصاً "مفارقات" کا وہ خاص فن ہی، باطل ہو جاتا ہے جس میں عقول اور نفوس، صور اور اجرام اور ان کے مختلف لا تعداد وجودوں کو ثابت کیا جاتا ہے جن کی ماہیتیں مختلف ہوتی ہیں۔

اور کتنا مہمل و لغو یہ عذر ہے، جو ارباب معرفت کی جانب سے کبھی پیش کیا جاتا ہے، کہ عقل کے احکام اس طور اور دائرے میں باطل ہو جاتے ہیں جو عقل کے ماوراء ہے، جس طرح وہم کے احکام عقلی طور اور دائرے میں پہنچکر غلط ہو جاتے ہیں۔

ان غریبوں کو شائد یہ علم نہ ہو سکا، کہ یہ مسئلہ دراصل صحیح برہان کا نتیجہ ہے، ایسا صحیح برہان جس کا انکار وہ عقل سلیم والی فطرتیں نہیں کر سکتیں جن کی عقل بیماریوں اور باطنی امراض سے پاک ہے، البتہ کبھی یہ ہوتا ہے، کہ بعض کمالی مراتب تک اس کی بلندی و شرافت دقت و دشواری کی وجہ سے بعض مواقع میں ان سلیم عقول کی بھی رسائی نہیں ہوتی جنھوں نے اسی دنیا کو اپنا گھر بنا لیا ہے، اور عالم اسرار کی طرف انھوں نے ہجرت نہیں کی ہے لیکن نارسائی کے یہ معنی نہیں ہیں کہ عقل سلیم ان صحیح نتائج اور صادق معانی پر

اعتراض کرتی ہے، اور اس کے غلط ہونے کا فیصلہ کرتی ہے۔

خود ارباب معرفت میں بعض محققین عقل ہی کو حاکم اور فیصلہ کن خیال کرتے ہیں، تو پھر اس مسئلے کو وہ عقلی حدود سے خارج کس طرح قرار دے سکتے ہیں اور سچی بات تو یہ ہے، کہ ایسے فطری احساسات، اور طبعی لوازم جن میں کسی تکلف کو دخل نہ ہو اور بغیر بیرونی اثرات کے وہ فطرت پر مسلط ہوتے ہیں خارجی موانع، اور عارضی رکاوٹیں اگر درمیان میں حائل نہ ہوں، تو ان کے اقتضاءات غلط اور باطل نہیں ہو سکتے، اس لیے کہ فیض حق سے طبعی موجودات کا جو سلسلہ ظہور پذیر ہو رہا ہے، اس میں کوئی چیز رائگاں، بے نتیجہ اور باطل نہیں ہے، البتہ انسان کی اپنی گھڑی ہوئی جو مصنوعی باتیں ہیں اور قوت متخیلہ کے تصرف، واہمہ کی شیطانی کارستانیوں کے بدولت جو تعلیم حاصل ہوتی ہے اس میں اس کی گنجائش ہے کہ اس میں بے نتیجہ لاحاصل امور بھی داخل ہو جائیں، مگر عقل کی جبلت اور فطرت تو اللہ تعالیٰ کے ان کلمات میں سے ہے، جن میں تبدیلی اور تغیر راہ نہیں پاتے، اور ظاہر ہے، کہ عقل کی فطرت کا یہ بدیہی فیصلہ ہے، کہ اس عالم کے موجودات میں تکثر و تعدد فطرۃً محسوس ہو رہا ہے۔

شیخ غزالی فرماتے ہیں

> واضح ہو، کہ ولایت کے طور و طریقے میں ایسی چیز جائز نہیں قرار پا سکتی، جسے عقل محال ٹھیراتی ہو، ہاں! ولایت کے دائرے میں کوئی ایسی بات ہو سکتی ہے، جس کے ادراک سے عقل قاصر ہو، مطلب یہ ہے کہ صرف عقل سے وہ چیز دریافت نہیں ہو سکتی، عقل کسی امر کو محال ٹھیرائے " اور عقل کی کسی چیز تک رسائی نہ ہو، ان دونوں باتوں میں جو فرق نہیں کر سکتے " وہ اس کے مستحق نہیں ہیں کہ انھیں خطاب کیا جائے، ایسوں کو ان کے جہل کے ساتھ چھوڑ دینا چاہیئے "

زبدۃ نامی اپنی کتاب میں عین القضاۃ ہمدانی فرماتے ہیں۔

> معلوم ہونا چاہیئے، کہ عقل ایک سچا ترازو اور صحیح میزان ہے اور

عقل کے فیصلے و احکام یقینی و صادق ہوتے ہیں جس میں جھوٹ اور کذب کا شائبہ تک نہیں ہوتا عقل نہایت عادل و منصف ہے، اس سے جور و ظلم کا اندیشہ نہیں۔

ان دو بزرگوں کے کلام سے یہ معلوم ہوا کہ عقل صحیح کے فیصلوں سے سرتابی جائز نہیں ہے، پھر جن اکابر نے اپنی محنتوں اور ریاضتوں کے ذریعے سے اپنے کو بشری لباس سے بے نیاز کر لیا ہے، وہ کوئی ایسی بات کیسے کہہ سکتے ہیں جسے عقل سلیم محال اور ناممکن ٹھیراتی ہو، پس صحیح یہی ہے، کہ جن لوگوں کے قدم عرفان اور تصوف میں راسخ ہیں، انھوں نے ممکنات کے وجود کا سرے سے انکار نہیں کیا، احیاء العلوم کے مولف (غزالی) نے توحید کے مراتب سہ گانہ کا ذکر کرنے کے بعد تصریح کی ہے، کہ موجودات حقیقی کثرت کے ساتھ متصف بھی ہیں اور یہ بات حقیقی وحدت کے منافی بھی نہیں ہے، خود ان کے الفاظ یہ ہیں۔

> توحید کا چوتھا مرتبہ یہ ہے، کہ موجود بجز ایک کے اور کوئی نظر نہ آئے، اور یہ صدیقوں کا مشاہدہ ہے، صوفیہ کی اصطلاح میں اسی کو "فنا فی التوحید" کہتے ہیں، کیونکہ اس حیثیت سے کہ وہ ایک کے سوا کسی کو نہیں دیکھتا خود اپنے کو بھی نہیں پاتا، مطلب یہ ہے، کہ وہ خود اپنے کو دیکھنے سے فانی ہو گیا اس پر تم اگر یہ کہو کہ آسمان و زمین اور تمام محسوس اجسام جو بداہۃً کثرت کے صفات سے موصوف ہیں، ان کا جو مشاہدہ کر رہا ہو، اس کے متعلق یہ بات کس طرح قابل تصور ہے، کہ ایک کے سوا اس کو اور کسی کا مشاہدہ نہیں ہوتا، تو دیکھو تمھیں یہ معلوم ہونا چاہئے کہ یہ علوم مکاشفات کی آخری حد ہے، اور حقیقی موجود تو واحد ہی ہے، جو اپنے دیکھنے میں امتیاز کو باقی رکھے ہوئے ہے، وہ تو کثرت کو اسی حقیقی موجود میں دیکھتا ہے، باقی جو موحد ہے وہ آسمان و زمین اور دیگر تمام موجودات کی دید اور دید حق میں امتیاز نہیں کرتا، بلکہ سب کو شے واحد کے حکم میں سمجھتا ہے، ایسے امور مکاشفات کے علوم کتابوں میں لکھے جانے کے لائق نہیں ہوتے، البتہ

اتنا ذکر ان کا ممکن ہے، جس سے تمھارے استبعاد کی تیزی کچھ ٹوٹ جائے یعنی یہ کہا جا سکتا ہے کہ ایک ہی چیز ایک اعتبار اور ایک قسم کے مشاہدے کے رو سے ہو سکتا ہے کہ کثیر اور متعدد نظر آئے، اور دوسرے اعتبار اور مشاہدے کی بنیاد پر وہ واحد اور ایک معلوم ہو، مثلاً آدمی جب اپنے جسم اپنی روح اپنے ہر ہر عضو کا الگ الگ طریقے سے مشاہدہ کرے، حالانکہ یہی چیز دوسرے اعتبار اور مشاہدے کے رو سے ایک نظر آتی ہے، اسی وجہ سے ہم کہتے ہیں کہ وہ ایک آدمی ہے، الغرض انسانیت کے اعتبار سے وہ ایک ہے، بسا اوقات ایک شخص کسی آدمی کو دیکھتا ہے، اور اس کے دل پر اس آدمی کے اکثر اعضا اور اجزا کا خطرہ بھی نہیں گزرتا، نہ اس کے جسد اور روح کے جدا جدا ہونے کا خیال ہوتا ہے، خود دیکھنے والا جس وقت استغراق اور انہماک کی حالت میں ہوتا ہے، اس وقت ایک ہی ہوتا ہے، اس میں کسی قسم کا تفرق و انتشار نہیں ہوتا، گویا وہ عین جمع اور وحدت کی حالت میں ہے، اسی طرح جو کثرت کی طرف متوجہ ہو وہ اسی کثرت میں ڈوبا ہوا ہوتا ہے، یہی حال ان تمام چیزوں کا ہے جو دائرۂ وجود میں داخل ہیں، ان کے مختلف اعتبارات اور ان کے مشاہدوں کے مختلف طریقے ہیں، وہی چیز مختلف اعتباروں میں سے کسی ایک اعتبار کے رو سے واحد ہوتی ہے، اور پھر وہی دوسرے اعتبارات کے حساب سے کثیر بھی ہوتی ہے، پھر بعض چیزوں میں کثرت کا پہلو زیادہ شدید ہوتا ہے،

بہر حال انسان کی جو مثال دی گئی، اگرچہ کامل طور سے اصل مقصود پر منطبق نہیں ہے، لیکن اجمالاً ایک بڑے مسئلے کی اس سے تشریح ہو جاتی ہے، آدمی اس سے یہ بھی فائدہ حاصل کر سکتا ہے کہ جس مقام تک اس کی رسائی نہ ہو، اس کا انکار نہ کرے، بلکہ تصدیقی طور سے اس پر ایمان لائے اس حیثیت سے کہ تم بھی اس توحید کے ماننے والوں میں ہو، تمھیں بھی اس سے کچھ حصہ مل جائے، اگرچہ وہ چیز جس پر تم ایمان لائے، خود تمھاری صفت نہیں بن سکی، (یعنی تمھارا علم نہ بن سکی) جس طرح تم نبوت پر ایمان لاتے ہو تو

اس سے کچھ حصہ تمہیں ملتا ہے، اگرچہ تم خود نبی نہیں بن جاتے اور مشاہدے کا
یہ درجہ جس میں بجز واحد حق سبحانہ وتعالیٰ کے اور کسی چیز کا ظہور باقی نہیں
رہتا کبھی تو دوامی رنگ کا ہوتا ہے، اور کبھی بجلی کے مانند چمک کر غائب
ہوجاتا ہے، اس مشاہدے کا دوام حصول بہت ہی نادر و عزیز ہے۔

اسی احیاء العلوم میں دوسری جگہ غزالی فرماتے ہیں،

لیکن جس کی بصیرت قوی ہوجاتی ہے، اور جس کی نسبت میں
کمزوری پیدا نہیں ہوتی تو جس وقت ایسا آدمی معتدل حالت میں رہتا
ہے، اس وقت اس کو اللہ کے سوا اور کوئی چیز نظر نہیں آتی اور نہ اللہ کے
سوا وہ کسی کو جانتا ہے اور پہچانتا ہے، اسے یقین ہوتا ہے، کہ ہستی میں اللہ
کے سوا اور کوئی نہیں ہے، اور حق تعالیٰ کے سارے افعال اسے قدرت الہٰی
کے کرشمے اور آثار محسوس ہوتے ہیں، انہیں وہ ذات حق کا تابع پاتا ہے، اس
قسم کے آدمی کے نزدیک درحقیقت افعال کا وجود ہی نہیں ہوتا وہ تو صرف
واحد حق کے وجود کو پاتا ہے، اور اسی وجود کے ساتھ تمام افعال کو وابستہ
دیکھتا ہے، جس کسی کا یہ حال ہو، دراصل اس کی نظر افعال پر پڑتی ہی ہیں
گر بایں طور کہ ان میں وہ فاعل کو دیکھتا ہے، اور فعل اس کی نگاہ سے اوجھل
ہوجاتا ہے، یعنی افعال اس حیثیت سے اس کے سامنے پیش نہیں ہوتے کہ
وہ آسمان ہے، زمین ہے، درخت ہے، حیوان ہے، بلکہ انہیں جب دیکھتا
ہے، تو صرف اس حیثیت سے کہ وہ اللہ کی کاریگری اور خدا کی صنعت ہے،
اس کی نگاہ اس نقطۂ نظر کے سوا اور کسی دوسری حیثیت سے کسی شے پر
نہیں پڑتی، اس کی مثال ایسی ہے، کہ کوئی کسی آدمی کے شعر کو یا حروف
کو یا تصنیف کو اس طرح دیکھے کہ اس کے سامنے شاعر اور مصنف ہی کا
وجود رہے، یعنی اس شاعر یا مصنف کے آثار کو آثار ہی کی حیثیت سے
دیکھتا ہے، نہ کہ سیاہی اور مازو، پھٹکری کو اس حیثیت سے دیکھتا ہے کہ
کاغذ پر وہ منقوش ہیں، اس کی نظر مصنف کے سوا کسی پر پڑتی ہی نہیں،
چونکہ سارا عالم اللہ تعالیٰ کی تصنیف ہے، اس لئے جس نے عالم کو اس

حیثیت سے دیکھا کہ وہ اللہ کا فعل ہے، اور اسی لیے اس سے محبت کرتا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی کاریگری ہے، تو ظاہر ہے کہ ایسا آدمی اللہ کے سوا اور کسی کا دیکھنے والا نہیں ہے، بجز اللہ کے اور کسی کا یہ عارف نہیں ہے بجز اللہ کے اور کسی کا یہ چاہنے والا نہیں ہے، بلکہ یہ شخص خود اپنے کو بھی اس حیثیت سے نہیں دیکھتا کہ وہ خود ہے، اس کی نظر اپنی ذات پر بھی جب پڑتی ہے، تو اسی حیثیت سے کہ وہ اللہ کا بندہ ہے، یہی آدمی وہ ہے جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ توحید میں فنا ہو گیا مٹ گیا، اور یہ کہ خود اپنی ذات سے بھی یہ فنا ہو گیا، جن لوگوں سے یہ قول منقول ہے کہ ''ہم اپنے ساتھ تھے پھر ہم خود اپنی ذات سے اوجھل ہو گئے، اب ہم ہیں لیکن بغیر ''ہم'' کے ہیں'' یہ توحید کی اسی کیفیت کی طرف اشارہ ہے، ارباب بینش و دانش کی تحقیق میں یہ ساری باتیں معلوم اور ثابت شدہ ہیں مگر فہم عامہ اپنی کمزوری کی وجہ سے اسے دشوار خیال کرتی ہے، اور اس کے لیے ان باتوں کا سمجھنا مشکل ہو گیا، اور جو اس مسئلے کے عالم ہیں، وہ واضح اور دل نشین عبارتوں میں اس کی تعبیر سے قاصر رہے، ایسی تعبیر سے جس کے ذریعے فہم عامہ کی رسائی اصل مقصد تک ہو سکتی تھی اور کچھ دخل اس کو بھی ہے، کہ یہ لوگ خود اپنے ذاتی مشاغل میں منہمک رہتے ہیں اور ان کا خیال ہے کہ اپنے سوا دوسروں کو یہ باتیں بتانی نہ سودمند ہے اور نہ صرف بتانا ہی ان کے سمجھانے کے لیے کافی ہو سکتا ہے۔

یہ شخص جو کافۃ انام میں امام اور حجۃ الاسلام کے نام سے موسوم ہے، علم کے اس دریائے ذخار کے کلام کو میں نے اس لیے پیش کیا ہے تاکہ وہ لوگ جو اہل ایمان کی راہ پر چلنا چاہتے ہیں، ان کے قلوب میں اطمینان کی نرمی پیدا ہو، اور اس دغدغے کا ازالہ ہو جائے جو مشہور کیا گیا ہے، کہ ''خاص توحید'' کا یہ مسئلہ عقل اور شریعت کے خلاف ہے، اور کہا جاتا ہے، کہ عقل کے خلاف ہونا تو اس کا اس سے ظاہر ہے، کہ ممکنات میں کثرت کا جو ظہور ہو رہا ہے، اس کا کون انکار کر سکتا ہے، اور شریعت کی مخالفت یوں ہوتی ہے کہ شرعی

تکلیف وعدہ وعید سب کی بنیاد موجودات کے مختلف مراتب پر قائم ہے، نیز دنیا اور آخرت ان دونوں نشاءتوں کا مدار بھی اسی پر ہے، بندوں کے لیے افعال اگر نہ ثابت کیے جائیں گے تو آخر شرعی تکلیف کس کی طرف عائد ہوگی، لیکن توحید کی یہ تفسیر کہ حق سبحانہ و تعالیٰ کے سوا کوئی دوسرا موجود ہی نہیں ہے، مذکورۂ بالا امور کے بالکل مخالف ہے۔

مگر جیسا کہ تم کو بتاتا چلا آرہا ہوں اور اس عالم نحریر کے کلام سے بھی معلوم ہوا کہ یہ ایسی وحدت ہے، جس میں تمام کثرتیں مندرج ہیں، مطلق موجود کی حقیقت پر جب اس حیثیت سے نظر ڈالی جائے کہ وہ موجود مطلق ہے، یعنی وجود کا وہ مرتبہ جسے "واحدیت" کا مرتبہ کہتے ہیں تو یہ "وحدت جمعیہ" کی صورت ہوتی ہے، اور جب موجود کو صرف موجود محض کی حیثیت سے بایں طور تصور کیا جائے کہ کسی قسم کی کوئی بات اس وقت اس کی ذات میں معتبر نہیں ہے اور اس کی حقیقت میں کسی قسم کا کوئی تعین قطعاً ماخوذ نہیں ہے، تو اس وقت بھی خود اس کی ذات کے ساتھ کچھ نسبتیں متعلق ہوتی ہیں، گویا اس کی ذات کی وہ چھپیٹیں یا پہلو ہیں، جن سے ماہیتیں اور وہ احکام ابھرتے ہیں جو واقع کے مطابق ہیں، لیکن ان ماہیتوں اور ان کے احکام کے موجود ہونے اور تحقق پذیر ہونے کا منشاء بجز اس وجود کے اور کوئی نہیں ہے جو بذات خود متحقق ہے اور بذات خود کامل و تام ہے، ایسا تام اور کامل جو ماسوا سے قطعاً بے نیاز ہے، اس کی زیادہ توضیح تم آئندہ اور بھی سنتے چلے جاؤ گے۔

فصل متعین موجودات، اور خصوصیت یافتہ حقائق میں وجود کی حقیقت کس طرح ساری اور پھیلی ہوئی ہے، اس فصل میں اسی مسئلے کی تقریر کی جائے گی۔

معلوم ہونا چاہئے، کہ موجود ہونے کے اعتبار سے اشیاء کے تین مرتبے ہیں، پہلا مرتبہ تو اس خالص موجود کا ہے، جس کے وجود کا تعلق کسی غیر سے نہیں ہوتا اور ایسا وجود جو کسی قید کے ساتھ مقید نہ ہو، ارباب معرفت کی اصطلاح میں اسی کا نام "ہویت غیبیہ" "غیب مطلق" "ذات احدی" ہے، وجود کا یہی وہ مرتبہ

ہے، جس کا نہ کوئی نام ہے، اور نہ اسم، نہ اس کی کوئی صفت ہے، اور نہ نعت نہ اس کے ساتھ معرفت اور علم کا تعلق ہو سکتا ہے، نہ ادراک کا، کیونکہ جس چیز کا کوئی نام ہو گا یا وصف ہو گا، ضرور ہے کہ وہ ان مفہومات میں سے کوئی مفہوم ہو، جو عقل اور وہم میں موجود ہوتے ہیں اور جس کے ساتھ معرفت و ادراک کا تعلق ہو گا اس کا غیر اور اپنے ماسوا سے تعلق ہوا مگر ظاہر ہے کہ وجود کا یہ مرتبہ ایسا نہیں ہے، کیونکہ وہ تو تمام اشیا پر مقدم ہے، اپنی ذات کی حد تک وہ جس حال میں ہے اس مرتبے میں وہ صرف یہی ہے، جس میں کسی قسم کا کوئی تغیر، کسی قسم کا کوئی انقلاب راہ پا نہیں سکتا، وہ صرف "غیب محض" ہے، وہ صرف "مجہول مطلق" ہے، البتہ اس کے جاننے کی راہ اس کے آثار اور لوازم ہیں، لیکن بذات خود تو وہ "مجہول مطلق" ہے، کوئی اس کو جان نہیں سکتا، الغرض اپنی مقدس ذات کے حساب سے نہ وہ کسی حد کے ساتھ محدود ہے، نہ کسی تعین کے ساتھ متقید، اور اس کو مطلق بھی نہیں کہہ سکتے، بایں معنی کہ قیود، اور جن چیزوں سے اس کو تخصیص حاصل ہوتی ہے، ان کی حیثیت فصلوں کی نہ بن جائے جو جنس کے مقابلے میں ہوتی ہے، یا تشخص بخشنے والے امور کی جن سے اشخاص متشخص ہوتے ہیں، کیونکہ اس کی ذات کو جو چیزیں لاحق ہوتی ہیں وہ صرف خود اس کے ظہور کے شرائط ہیں، نہ کہ اس کے وجود کے علل و اسباب کہ اس سے تو اس کی ذات میں نقص لازم آتا ہے، جس سے اس کی ذات پاک و برتر ہے، اور جس اطلاق کو اس کی طرف منسوب کرتے ہیں یہ ایک منفی اور سلبی امر ہے، جس کا مآل یہ ہے، کہ اس کی کنہ ذات سے ہر قسم کے اوصاف و احکام، صفات و نعوت کی نفی ہو جائے اور کسی وصف یا اسم یا تعین کے ساتھ نہ تو وہ متقید ہو، اور نہ نو بہ نو طریقے سے ان کے ساتھ اس کا اتصاف لازم آئے، الغرض ان تمام امور کی اس مرتبے میں نفی کی جاتی ہے، اس حیثیت سے کہ خود یہ سلوب اور نفی بھی عقلی اعتبارات ہیں، ان سے بھی اس مرتبے میں نفی کی جائے گی۔

موجود کا دوسرا مرتبہ یہ ہے، کہ وہ غیر کے ساتھ متعلق ہو، یعنی کسی زائد وصف

کے ساتھ وجود مقید ہے، اور محدود احکام کے ساتھ متصف ہو، جیسے عقول نفوس افلاک عناصر اور مرکبات مثلاً انسان جانور درخت، جماد اور تمام خاص خاص موجودات کے وجود کا جو حال ہے، تیسرا مرتبہ اس کا وہ ہے، جس کو وجود منبسط مطلق کہتے ہیں، یعنی ایسا مطلق جس کا اطلاق اور جس کی عمومیت کلی کی عمومیت کے رنگ کی نہ ہو، بلکہ دوسرے طرز کی عمومیت، وجہ یہ ہے کہ وجود تو صرف تحصل اور یافت فعلیت اور تحقق کا نام ہے، اور کلی خواہ طبعی ہو، یا عقلی ہمیشہ مبہم ہوتی ہے، اپنے تحصل دیافت اور پائے جانے میں اس شے کی محتاج ہوتی ہے، جو اس کو تحصل پذیر کر کے موجود کردے اور اس وجود مطلق منبسط کی وحدت ویکتائی عددی طرز کی نہیں ہے، یعنی وہ اعداد کا مبدء نہیں ہے، بلکہ ممکنات کے ہیکلوں، اور ماہیات کی تختیوں، پہ ایک پھیلی ہوئی منبسط حقیقت ہے، کسی خاص وصف کے ساتھ محدود نہیں، اور کسی معین حد میں منحصر نہیں، مطلب یہ ہے، کہ قدم، حدوث تقدم وتاخر کمال ونقص علت ہونے، معلول ہونے جوہر ہونے، عرض ہونے، مجرد ہونے، مجسم ہونے، ان تمام قیود وحدود میں محدود ومنحصر نہیں ہے، بلکہ تمام وجودی تعینات اور خارجی تحصلات کے ساتھ وہ بذات خود بغیر کسی شے کے انضمام واتصال کے خود ہی متعین ہوتی ہے، بلکہ خارجی حقائق کا ظہور اور ان کا اٹھان، ابھار سب خود اسی مطلق وجود کی ذات کے مختلف مراتب سے، اور تعین کے مختلف پیرایوں تطور کے مختلف مدارج سے سرانجام پاتا ہے، وہی عالم کی اصل اور جڑ ہے، زندگی کا چرخ وہی ہے، صوفیوں کی اصطلاح میں رحمٰن کا عرش وہی ہے، اور جس سے خلق کی پیدائش ہوئی وہ حق یہی ہے، تمام حقائق کی حقیقت وہی ہے، ٹھیک اپنی وحدت کی حالت میں موجودات کے تعدد سے وہ متعدد ہوتا ہے، اور ماہیتوں کے ساتھ متحد ہوجاتا ہے، یعنی قدیم کے ساتھ قدیم حادث کے ساتھ حادث معقول کے ساتھ معقول، محسوس کے ساتھ محسوس، ہوجاتا ہے، اس کا یہی وہ اعتبار ہے، جس کی وجہ سے یہ دھوکا ہوتا ہے، کہ وہ "کلی" ہے، حالانکہ ایسا نہیں ہے، ماہیتوں پر اس کے انبساط اور پھیلاؤ کی جو نوعیت ہے،

موجودات کو وہ جس طرح محیط ہے، اس کی تعبیر سے عبارتیں قاصر ہیں، اس لیے تشبیہ وتمثیل سے کام لیا جاتا ہے، اور وجود کے اس مرتبے کی یہی وہ خصوصیت ہے، جو اس کو اس مرتبے سے ممتاز کرتی ہے، جس میں تمثیل تشبیہ کی گنجائش نہیں ہے، البتہ وہاں بھی اس کے لوازم وآثار کی راہ سے تمثیل کچھ راہ پا جاتی ہے۔

بہر حال گزشتہ بالا خصوصیات کی بنیاد پر یہ کہا جاتا ہے کہ اس وجود کو تمام عالم کے موجودات سے وہی نسبت ہے، جو ہیولی اولی (مادہ اولی) کو شخصی اجسام سے ہے، یعنی وجود کے اس مرتبے کا ایک پہلو تو ایسا ہے، کہ وہ ہیولی کے مشابہ معلوم ہوتا ہے، اور اپنے دوسرے پہلو کے لحاظ سے اس کی یہ نسبت اس نسبت کے مشابہ معلوم ہوتی ہے، جو کلی طبعی مثلاً جنس الاجناس کو ان اشخاص اور انواع سے ہے، جو اس کے نیچے مندرج ہیں عجیب بات ہے، کہ یہی تمثیلات ایک لحاظ سے تو آدمی کو حقیقت کے قریب بھی کرتے ہیں اور مختلف وجوہ سے دور بھی کرتے ہیں یہاں یہ بات جاننے کی ہے، جیسا کہ بار بار ذکر آچکا ہے، کہ یہ وجود اس وجود سے بالکل الگ ہے، جس کو وجود انتزاعی کہتے ہیں، جو وجود کا عام اور بدیہی مفہوم ہے، اور اسی کا تصور ذہن میں حاصل ہوتا ہے، وجود کے اس معنی کے متعلق تم جان چکے ہو کہ اس کا تعلق معقولات ثانیہ اور اعتباری مفہومات سے ہے، لیکن حیرت ہے، کہ بہتوں سے یہ بات مخفی رہی خصوصاً متاخرین سے باقی جو جاننے والے ہیں ان کے کلام میں اس کے متعلق تصریحیں موجود ہیں، شیخ محقق صدر الدین قونوی نے اس مسئلے کے ذکر کے بعد کہ تیسرے معنی کے اعتبار سے وجود مادے کے مماثل ہے، فرماتے ہیں

> "وجود ممکن کا مادہ ہے، اور ماہیت اسی مادے کی ہیئت و صورت ہے، اور یہ موجد علیم حکیم کی اس حکمت کا نتیجہ ہے، کہ علم الٰہی میں جس مادے اور عرض عام کے لیے جو صورت اور ہیئت تھی اسی کے مطابق اس کا ظہور ہوا ہے، اور وجود امکان کی قید سے جب مقید ہوا تو

اس کو ضعف لاحق ہوا، وجود کے اصل مقام سے جو جتنا دور ہو گا، اس کا ضعف بھی اسی درجے کا ہو گا، اور اسی حساب سے وہ کثرت کے جال میں پھنستا چلا جائے گا''

شیخ ربانی، عارف صمدانی، محی الدین بن عربی حاتمی نے اپنی کتابوں کے مختلف مقامات میں وجود کے اس مرتبے کا نام رحمٰن، ہبا، عنقا، رکھا ہے،

ایک شبہے کا ازالہ

مذکورۂ بالا بحث سے یہ بات معلوم ہوئی کہ وجود مطلق کا اطلاق جب واجب حق تعالیٰ پر کیا جاتا ہے، تو فلسفیانہ اصطلاح کے رو سے ان کی مراد اس وجود مطلق سے وجود کا پہلا مرتبہ ہوتا ہے، یعنی حقیقت کا وہ مرتبہ جس میں اس کے سوا جو چیز بھی ہو اس کا نہ ہونا اس مرتبے میں ملحوظ ہو، جیسے بشرط لا شے کا مرتبہ کہتے ہیں'، اور وجود کا جو تیسرا مرتبہ یا تیسری تعبیر ہے، وہ یہاں مقصود نہیں ہوتی، کیونکہ اس تعبیر کا اطلاق اگر واجب پر کیا جائے تو اس سے بدترین قسم کے الزامات اور خرابیاں درپیش ہو جاتی ہیں، جیسا کہ ظاہر ہے، اس مسئلے کی وجہ سے بہ ظاہر جن گمراہیوں اور فاسد عقائد مثلاً الحاد بے دینی، بے آئینی، اباحت، حلول اور حق تعالیٰ کی ذات کا ممکنات کے صفات کے ساتھ متصف ہونے کے نقائص، اور حوادث امور کے محل ہو جانے وغیرہ کا جو اندیشہ ہوتا ہے، اس کی بڑی وجہ یہی ہے، کہ وجود کے ان دونوں مرتبوں اور دونوں تعبیروں میں لوگ خلط مبحث اور ایک کو دوسرے کے ساتھ گڈمڈ کر دیتے ہیں۔

پس معلوم ہوا کہ وجود کے ان مراتب کے باہمی امتیاز کے بعد جیسا کہ میں نے بیان کیا، حق تعالیٰ کی خالص تنزیہ، اور واقعی تقدیس، ان ہی مسلّمہ اصولوں کے ساتھ باقی رہتی ہے، جن پر حکما، و ارباب شرائع، اسلامی فضلاء کے محققین کا اتفاق ہے، کسی نے سچ کہا ہے کہ ''جس نے وہ بات سمجھ لی جو میں نے کہی، اس کی بصیرت کبھی تباہ نہیں ہو سکتی، لیکن اس کو وہی

سمجھ بھی سکتا ہے، جو اپنے اندر بینائی رکھتا ہے"

وجود کے ان ہی تین مراتب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اور یہ کہ انھی تینوں مرتبوں سے وہ ذہنی اور عقلی عام مصدری وجود کا مفہوم حاصل اور منتزع کیا جاتا ہے، شیخ علاء الدولہ سمنانی فتوحات مکیہ کے حواشی میں ارقام فرماتے ہیں:"

"وجود حق اللہ تعالیٰ ہی ہے، اور وجود مطلق حق تعالیٰ کا فعل ہے، اور وجود مقید اس فعل کا اثر ہے، وجود مطلق سے یہاں وہ عام انتزاعی (مصدری) معنی مراد نہیں ہے، بلکہ یہاں اس سے مقصود وجود انبساطی ہے"

شیخ عارف صدر الدین قونوی اپنی کتاب میں جس کا نام "مفتاح غیب الجمع والتفصیل" ہے، رقمطراز ہیں۔

وہ وجود جو ظاہر ہے، اور ممکنات کے اعیان پر چھایا ہوا اور اس میں منبسط ہے، وہ حقائق کی جمعیت کے سوا اور کچھ نہیں ہے، اسی کو وجود عام بھی کہتے ہیں اور یہی وہ تجلی ہے، جو تمام ممکنات کی حقیقت میں سرایت کئے ہوئے ہے، اس کو وجود عام کے نام موسوم کرنے کی وجہ یہ ہے، کہ جس طرح کسی شے کا نام اس کی اس صفت کے ساتھ رکھ دیا جاتا ہے، جو اس کے تمام صفات میں عام تر ہو اور جس پر حکم تمام صفات سے پہلے لگایا جاتا ہو اور احساسات و ادراک کے سامنے جس کا ظہور سب سے پہلے ہو، اسی طرح یہاں بھی نام رکھنے میں اسی طرز عمل کو اختیار کیا گیا ہے، مقصد اس سے یہ ہے کہ اصل غرض کے سمجھنے میں لوگوں کو آسانی ہو، بہر حال اس نام کی اصلی وجہ یہی ہے، ورنہ یہ قطعاً مطلب نہیں ہے، کہ جو بات نام سے ظاہر ہو رہی ہے یہی واقعہ بھی ہے"

یہی صاحب (شیخ صدر الدین قونوی) سورۂ فاتحہ کی تفسیر میں وجود کے اس واجبی اور اول مرتبے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:"

وُہ وجود کا یہ مرتبہ یا حق تعالیٰ ایک ایسا امر ہے جسے صرف عقل دریافت کرتی ہے یعنے محسوس نہیں بلکہ امر معقول ہے۔ صرف اس کا اثر نظر آتا ہے، لیکن اس کی عین ذات کا مشاہدہ نہیں ہوتا جیسا کہ ہمارے شیخ (ابن عربی) نے اپنے اس شعر میں اس پر تنبیہ بھی فرمائی ہے والجمع حال لا وجود لعینہ۔ وله التحکم لیس للاحاد جس کا حاصل یہ ہے "جمع کا مقام ایک حال ہے یہ حق کا واقعی وجود نہیں ہے حکم اسی مقام جمع پر لگایا جاتا ہے نہ کہ افراد پر۔

فصل

سب سے پہلی شے جو وجود حق سے پیدا ہوئی، اس فصل میں اسی کے متعلق بحث کی جائے گی وجود کے مراتب سہ گانہ کے متعلق جو کچھ اب تک تم سمجھ چکے ہو، اور اس کی جو تصویر تمہارے ذہن نشین ہو چکی ہے، اس سے تم کو یہ معلوم ہو چکا ہے، کہ واجبی وجود جس کی کوئی صفت اور کوئی حالت بجز اپنی اس تعیّنِ ذات کے اور کچھ نہیں ہے، جس میں تمام جمالی صفات اور جلالی کمالات اسی وحدانیت اور فردانیت میں دبے ہوئے اور مندرج ہیں جو ذات کے اس مرتبے کا اقتضاء ہے، اس واجبی وجود سے جس پہلی چیز کی آفرینش ہوئی یہ وہی منبسط وجود ہے جس کا اصطلاحی نام عماء (بادل) اور جمع کا مرتبہ وحقیقۃ الحقائق وحضرت احدیۃ الجمع ہے، اور کبھی اس کو حضرۃ واحدیت بھی کہتے ہیں۔ جیسے اسماء کی طرف وجود حق جب ذہنی طور پر منسوب ہو، یا ممکنات کی طرف وجود حق کا سبب خارج میں انتساب ہوتا ہے، تو اس کو واحدیت کا مرتبہ اور حضرت الٰہیہ کہتے ہیں اور حق تعالیٰ سے وجود منبسط کی اس پیدائش اور آفرینش کے یہ معنی ہیں کہ وجود حق وجود منبسط کی علت ہے، کیونکہ علت و معلول کی نسبت ان ہی چیزوں میں پائی جاتی ہے، جن میں باہم ایک دوسرے سے مباین اور جدا ہوں یعنی علیت کی نسبت یہ چاہتی ہے کہ علت معلول سے جدا ہو، اور یہ تعلق حق تعالیٰ کو ان خاص خاص وجودوں کے لحاظ سے حاصل ہو سکتا ہے جن کا تعین اور تشخص خود ان ہی وجودوں کا اقتضاء ہوتا ہے اور ان میں ہر ایک اپنے عین ثابت سے متصف ہوتا ہے، مگر میں اس وقت تو گفتگو وجود مطلق کے متعلق کر رہا ہوں اور اس وجود مطلق کی وحدت ہر قسم کے عددی، شخصی، نوعی، جنسی وحدتوں سے مختلف ہوتی ہے۔ کیونکہ وجود مطلق کی اسی

وحدت سے تمام دوسری وحدتوں اور تعینات کی تصحیح ہوتی ہے، خلاصہ یہ ہے کہ یہ
واجبی وجود حق، جو اپنے نام اللہ کی حیثیت سے تمام اسماء کو سمیٹے ہوئے ہے، یہی
اس مطلق اور محیط وجود کی آفرینش و پیدائش کا اپنی اس ذاتی جامعیت اور ان اسمائے حسنیٰ
کے خصوصیات کی بنیاد پر منشاء ہے جو اللہ کے نام کے اندر چھپے ہوئے ہیں، اللہ کا
یہی اسم ہے جسے یہ لوگ "مقدم جامع" اور امام الائمہ کے ناموں سے بھی موسوم کرتے ہیں
اور ان خاص خاص وجودوں میں اسی کو موثر مانتے ہیں جن میں وجود مطلق کے اعتبار سے
دراصل کسی قسم کا کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔

بہر حال یہی وہ اعتبار ہے جس کے ذریعے سے حق اور خلق میں مناسبت اور تعلق
و ربط ثابت کیا جاتا ہے اور اس نظریے کے بنیاد پر کہ واحد سے بجز واحد کے اور
کوئی دوسری چیز صادر نہیں ہو سکتی یعنی ایک سے ایک ہی پیدا ہو سکتا ہے، حکماء جو یہ
کہتے ہیں کہ حق سے جو پہلی چیز صادر ہوئی وہ عقل اول ہے، تو عقل کو صادر ہونے میں
یہ اولیت جو حاصل ہوئی ہے، یہ اولیت ان موجودات خاصہ کے مقابلے میں ہے،
جو باہم ایک دوسرے سے احکام اور آثار کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں، ان
کے لحاظ سے حکماء کی یہ ایک اجمالی بات ہے مطلب یہ ہے، کہ ان خاص خاص موجودات
اور ذوات کے اعتبار سے بلا شبہہ عقل اول کو صدور میں اولیت حاصل ہے، ورنہ
ذہنی تحلیل کے ذریعے سے جب عقل اول میں بھی ایک مطلق وجود، اور خاص ماہیت
نیز نقص اور امکان کی جہت بھی پیدا ہوتی ہے، تو پھر یہی کہنا پڑے گا کہ سب سے
پہلے جس چیز کی آفرینش ہوئی وہ وہی وجود مطلق منبسط ہے، پھر اسی وجود کے ہر مرتبے
میں ایک خاص ماہیت اور خاص تنزل خاص خاص امکان اس کے ساتھ ملحق
ہوتا رہتا ہے، پھر جس طرح واجبی ذات اپنی ذاتی احدیت و فردیت و یکتائی کی وجہ سے
تمام اوصاف اور اعتبارات سے پاک و مقدس ہوتی ہے، لیکن پھر اسی کو واحدیت کے
مرتبے اور اپنے اسم اللہ کی مرتبے میں تمام وہ صفات و اسماء لپٹ جاتے ہیں، جو
اس کی ذات سے خارج نہیں ہیں، بلکہ اس کی وجودی احدیت کے بھی ساتھ ہوتے
ہیں اور اس وجودی احدیت کے تعقل میں وہ بھی سمٹے ہوئے ہوتے ہیں، اسی طرح
وجود مطلق بھی اپنی اصل حقیقت اور خاص ذات کے اعتبار سے ماہیتوں کا اور اعیان

خاصہ کا غیر ہوتا ہے، لیکن باوجود اس کے اپنے ذاتی مراتب کے ہر مرتبے میں اسی وجود مطلق کے لئے خاص ماہیت ثابت ہوتی ہے، اور یہ خاص ماہیت بھی اپنے ساتھ خاص لوازم رکھتی ہے اور جیسا کہ تم کو مسلسل بتایا جا رہا ہے، کہ وجود مطلق کے ان مختلف مراتب اور پیرایوں کے ساتھ بغیر کسی غیر کی تاثیر اور جعل جاعل کے یہ ماہیتیں متحد ہوتی ہیں، بلکہ وجود مطلق کے ان مراتب میں سے ہر مرتبے میں جو مجعول اور متاثر ہوتا ہے وہ وجود خاص ہی ہوتا ہے، یعنی اس کا خاص ہونا یا وجود کے ساتھ ماہیت مخصوصہ کا جو اتحاد ہے وہ مجعول نہیں ہوتا کیونکہ وجود اور ماہیت کے درمیان جعل مرکب کے وقوع کو میں غلط ثابت کر چکا ہوں، الحاصل واجبی احدیت وجود مطلق کے آفرینش کا منشاء ہے اور عالم کا الٰہ (معبود و مقصود) وجود اور ماہیت کے اعتبار سے "اسمائی واحدیت" کا مرتبہ ہے کتنی پاک ذات ہے وہ جس نے وحدت کو وحدت کے ساتھ اور کثرت کو کثرت کے ساتھ جوڑا اور مربوط کیا، ایسا نہ ہوتا، تو موثر اور متاثر میں مناسبت ہی باقی نہ رہتی، اور یہ بات ایجاد اور تاثیر کے منافی ہے۔

ایک تقدیسی تنبیہ

گزشتہ بالا بیانات میں بکثرت اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، کہ بطور لفظی اشتراک کے وجود کے لفظ کا اطلاق چند معنوں پر ہوتا ہے، جن میں ایک اطلاق یہ ہے کہ شے کی ذات اور اس کی حقیقت کو بھی وجود کہتے ہیں، اور یہ وہی چیز ہے جس سے عدم اور نیستی بھاگتی اور ناپید ہوتی ہے وجود کا یہ معنی عدم کا منافی ہے، حکما کی اصطلاح میں وجود کا اطلاق واجب تعالیٰ پر اسی معنی کے رو سے ہوتا ہے، ان ہی میں معانی میں سے وجود کا ایک مصدری ذہنی معنے ہے، یہ کھلی ہوئی بات ہے کہ اہل عقل میں ایسا کوئی نہیں ہو سکتا جو اس معنے کے اعتبار سے وجود کا اطلاق کسی قسم کی بھی ذات پر کرے چہ جائیکہ حق تعالیٰ کی ذات اقدس پر جو تمام ذاتوں کی بنیاد اور تمام وجودوں وحقائق کا مبدء ہے، وجود کے اسی معنے کی تعبیر "کون نسبتی" یعنی "اضافی بودن" اور حصول اثباتی وجود، وغیرہ الفاظ سے کی جاتی ہے "ہومیروس (ہومر) موجود شاعر ہے" "زید وہی سکاتب ہے" ان مثالوں میں (محمول کے وجود کا اثبات جو موضوع کے لئے کیا گیا ہے) یہ اثباتی وجود وجود کے اسی معنے کی ایک شکل ہے، اور وجود کا یہ اضافی و نسبتی معنے

بسا اوقات عدم کے ساتھ جمع بھی ہو جاتا ہے، یعنے جہت کے اختلاف سے ایک ہی شے میں ہو سکتا ہے کہ بایں معنے وجود بھی ہو اور عدم بھی ہو، مثلاً زید گھر میں موجود ہے اور بازار سے معدوم ہے بلکہ وجود کا یہ معنے تو ایسا ہے کہ عدم کے ساتھ خود بھی متصف ہو جاتا ہے کیونکہ خارج میں اس کا وجود تو ہوتا نہیں مطلب یہ ہے کہ "خارج میں ہونے کی" کی قید سے مقید ہو کر یہ خارج میں نہیں پایا جاتا، پھر دیکھو! حکماء کے نزدیک جس طرح وجود کا اطلاق معنے اول پر حقیقی اطلاق ہے، اسی طرح ارباب توحید کے بڑے بڑے مشائخ اور بزرگوں کا بھی یہی خیال ہے، مثلاً شیخ محی الدین بن العربی و صدر الدین قونوی، اور کتاب عروہ کے مصنف جن کا فتوحات مکیہ پر حاشیہ ہے، ان سب کا یہی مسلک ہے، شیخ اکبر (محی الدین بن عربی) اور ان کے شاگرد (صدر الدین قونوی) بسا اوقات اس وجود منبسط کو جس کا نام ان لوگوں کی اصطلاح میں ظل حق، ہباء، عماء، مرتبہ جمعیت ہے یعنے واجبیت کے مرتبے کو نہیں، بلکہ اس وجود منبسط کو یہ حضرات وجود مطلق بھی کہہ دیتے ہیں، لیکن صاحب کتاب عروہ کبھی واجب تعالیٰ پر بھی وجود مطلق کا اطلاق کرتے ہیں، اور میرا خیال یہ ہے کہ صاحب عروہ (علاء الدولہ سمنانی) اور شیخ ابن عربی میں جو اختلاف ہے، یہ اختلاف در اصل اسی لفظی اشتراک کے مغالطے و اشتباہ سے پیدا ہوا، جن لوگوں نے وجود کے لفظ سے واجب تعالیٰ مراد لیا ہے، ان میں شیخ عطار بھی ہیں وہ اپنے فارسی اشعار میں فرماتے ہیں ؎ آں خداوند ے کہ ہستی ذات اوست ؛ جملہ اشیاء مصحف آیات اوست فردوسی قدوسی اپنی کتاب کے دیباچے میں فرماتے ہیں ؎ جہاں را بلندی و پستی توئی ؛ ندانم چۂ ؟ ہر چہ ہستی توئی۔ عارف قیومی مولانا جلال الدین رومی فرماتے ؎ ما عدمہائیم ہستیہا ئے ما ؛ تو وجود مطلقی ہستی نما۔ لیکن علمائے ظاہر اور اہل کلام چونکہ ان کے نزدیک حق تعالیٰ کے اسماء شرعی توقیف پر مبنی ہیں (یعنے شریعت نے جن اسماء کا اطلاق ذات حق پر کیا ہے اس سے تجاوز کرنا جائز نہیں ہے) اس لئے یقیناً ان کے نزدیک حق تعالیٰ پر وجود کا بلکہ موجود کا بھی بحیثیت نام کے اطلاق جائز نہ ہوگا، یعنی وجود اور موجود خدا کا نام اور اسم نہیں ہو سکتا، لیکن کیا بطور وصف کے بھی خدا کے لئے ان الفاظ کا استعمال درست نہیں ہے؟ اس کے جواب میں لوگ مختلف ہیں، جس کی

بنیاد اس اختلاف پر قائم ہے کہ کیا حق تعالیٰ کی طرف ایسے فعل یا صفت کا انتساب
اور جو لفظ اس فعل اور صفت کے لئے ہو اطلاق درست ہے یا نہیں جن کی وجہ سے
نہ حق تعالیٰ کی ذات میں نقص لازم آتا ہو، اور نہ واجب ہونے کی جو اس کی صفت
ہے اس میں خرابی لاحق ہوتی ہو) بعضوں نے اس کو جائز کہا بعضوں نے نہیں لیکن
جو جواز کے قائل ہیں ان ہی کی رائے صحیح ہے، اس لئے کہ واجب اور ممکنات میں
وجود شیئیت وغیرہ کا مفہوم مشترک ہے، صاحب عروہ نے جو یہ کہا ہے، کہ واجبی ذات
وجود اور عدم دونوں سے وراء اور بلند ہے، بلکہ حق تو دونوں کو محیط ہے تو یہ ظاہر ایسا
معلوم ہوتا ہے کہ ان کی مراد یہاں وجود کی اصل حقیقت نہیں بلکہ انتزاعی معنے ہے اور
اسی انتزاعی معنی کی وجہ سے حق تعالیٰ پر وجود کے اطلاق کو انھوں نے ممنوع ٹھیرایا ہے، اور اسی
وجہ سے وہ اس "وجودیہ" جماعت کی تکفیر کرتے ہیں جن میں علماء اور ارباب معرفت
سب داخل ہیں ظاہر ہے کہ وجود کا وہ مفہوم جو صرف ذہنی امر ہے، وہ ذات احدی
کا عین کس طرح ہو سکتا ہے، اور جب ایسا ہے، تو پھر حق تعالیٰ پر وجود کو محمول بھی
نہیں کرسکتے، یعنے جس طرح "یہ وہ ہے" یا "ھوھو" کے طریقے پر حمل ذاتی
اولی اس کا جائز نہ ہوگا مگر حق یہ ہے، کہ ایسے اکابر محققین کے کلام کو اس مطلب
پر ڈھالنا اور پھر اس بنیاد پر ان کی طرف کفر منسوب کرنا بعید از صواب ہے، آخر
جب اکابر حکماء و صوفیہ کے تمام محققین کا اس پر اتفاق ہے کہ ذات حق نقص و عیب
کے آلودگی سے پاک ہے اور اس کی کنہ ذات کا ادراک ممتنع ہے، بجز اس
خاص طریقے کے جو ارباب معرفت ہی کی خاص راہ ہے، یعنی توحید میں جب سالک
فانی و ہالک ہو جاتا ہے، تب اس کو حق کی یافت حق ہی کے ذریعے سے ہوتی ہے،
جن لوگوں نے ان کی کتابوں کا کافی مطالعہ غور و تامل کے ساتھ کیا ہے ان پر یہ بات
واضح ہے کہ عارفوں، اور مشائخ صوفیہ میں نہ کسی کو اس سے اختلاف ہے اور نہ وہ
باہم اس مسئلے میں مختلف ہیں کہ حق تعالیٰ ہی کی ذات وجود کی حقیقت ہے، اور وہی
اس کا بھی اندازہ کرسکتے ہیں کہ شیخ علاء الدولہ سمنانی نے فتوحات کے اپنے حاشیے
میں شیخ عربی اور ان کے شاگرد صدرالدین قونوی پر جو اعتراضات کئے ہیں اسی طرح
بعض اور متاخرین نے اس مسلک کے خلاف جو نکتہ چینیاں کی ہیں،

زیادہ تر ان اعتراضات کی بنیاد صرف لفظی نزاع کی شکل کی طرف راجع ہو جاتی ہے، حالانکہ اصول اور مقاصد میں ان معترضین کو بھی اس سے اتفاق ہے، (ہم چند اعتراضات کو یہاں نقل کرتے ہیں مثلاً شیخ عربی نے لکھا تھا کہ وجود مطلق وہی وہ حق ہے جو ہر ایک صفت کے ساتھ موصوف اور ہر نعت سے منعوت ہے، محشی اپنے حاشیے میں اس پر اعتراض کرتے ہیں "وجود حق البتہ خود حق تعالیٰ کی ذات ہے لیکن وہ یعنے حق تعالیٰ نہ وجود مطلق ہیں اور نہ وجود مقید جیسا کہ شیخ نے کہا" ظاہر ہے کہ شیخ عربی بھی اسی کے قائل ہیں جو محشی نے کہا، پھر اعتراض بجز لفظی نزاع کے اور کیا ہے، کیونکہ شیخ نے جو وجود مطلق کا لفظ فرمایا، اس سے یا تو وجود منبسط مراد ہے جو ماہیتوں پر پھیلا ہوا ہے اس پر بے شبہ یہ صادق آتا ہے کہ ہر صفت و نعت سے وہ موصوف ہے، جیسا کہ وجود کے مرتبہ سوم کے بیان میں گزر چکا، شیخ نے "ہر صفت" جو فرمایا اس سے اس کی تائید بھی ہوتی ہے، اس لئے کہ اسی وجود کے صفات میں حوادث کے صفات بھی داخل ہیں کیونکہ وہ تو قدیم میں قدیم، اور حادث میں حادث ہوتا ہے، اب اسی کے ساتھ ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ ارباب معرفت میں ایسا کوئی آدمی نہیں ہے جسے اس میں شبہہ ہو کہ حق تعالیٰ کی ذات حوادث کے صفات، اور اس کے علامات سے پاک ہے، یا اس وجود مطلق سے شیخ نے خالص واجبی وجود مراد لیا ہو، تو اب آگے "ہر صفت" کا مطلب یہ ہوگا کہ حق تعالیٰ کی ذات ہر قسم کے کمالی صفات یا واجبی صفات سے متصف ہے، یعنے ان صفات سے جو عین اس کی ذات ہیں، کیونکہ ذات حق خود اپنی عین ذات کے ساتھ نہ کہ کسی زائد صفت کے اضافے یا کسی ایسی حیثیت کے اعتبار سے جو اس کی ذات کے سوا ہو وہ ان تمام عینی و ذاتی صفات کا مصداق ہے، یا "ہر صفت" سے مراد یہ ہے کہ وہ تمام ان صفات سے موصوف ہے، جو خود اس کی اپنی ذات کے اعتبار سے اسے ثابت ہوں، یعنے مرتبۂ احدیت میں ثابت ہوں یا ان صفات کا ثبوت ذات حق کے لئے اس کے اسماء وصفات کے مظاہر کے اعتبار سے ہو، یعنے اس کی رحمت کی وسعت، جود و کرم کی عمومیت، لطف و مہربانی کی کشادگی کی بنیاد پر اس کے تنزلات کے مراتب، اور اس کی شانوں کی مختلف منزلیں ہیں، ان کے

اعتبار سے ان صفات کا انتساب اس کی ذات کی طرف ہوتا ہو۔
منجملہ ان ہی اعتراضات کے یہ بھی ہے، کہ شیخ نے اپنی کتاب کے ایک مقام پر لکھا تھا کہ "واقع اور نفس الامر میں وجود حق کے سوا کوئی نہیں ہے" محشی اس پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں "ہاں ایسا ہی ہے لیکن حق کے جود و کرم سے اس کی سخاوت کا جو فیض جاری ہوا اس کے مظاہر بھی ظاہر ہیں، پس معلوم ہوا کہ خود فیض کا تو وجود مطلق ہے، اور فیض کے مظاہر کا وجود مقید ہے، اور خود فیض بخشنے والے اور اس کے جاری کرنے والے کا "وجود حق" ہے، شیخ نے ایک جگہ لکھا تھا "کیونکہ حق تو وجود ہی ہے نہیں ہے وہ لیکن وہی" محشی اس پر بھی لکھتے ہیں "ہاں ایسا ہی وہ وجود حق ہے اور اس کے فعل کا وجود مطلق ہے، اور فعل کے اثر کا وجود مقید ہے" شیخ نے اس وجود کے متعلق جو دوسرے سے مستفاد ہوتا ہے اور ممکنہ ماہیتوں کے متعلق یہ لکھ کر وہ عدمی امور ہیں ارقام فرمایا تھا کہ "میں نے ایک بڑی بات پر تجھے متنبہ کیا ہے اگر تجھ میں اس کے متعلق جو شک پیدا ہوئی ہو، اور تو اسے سمجھا ہو، یعنے حق تعالیٰ ظہور میں ہر شے کے عین ہیں لیکن خود ان اشیاء کی ذاتوں کے وہ عین نہیں (پاک ہے اس کی ذات) بلکہ "وہ تو وہی ہے" "اور اشیاء اشیاء ہیں" محشی اس پر لکھتے ہیں کہ "ہاں آپ نے سچ فرمایا چاہیے کہ اب اسی قول پر جمے رہیے" بہر حال اسی قسم کی گرفتوں سے یہ حاشیہ بھرا ہوا ہے، اور بجز اصطلاحی اختلافات کے ان کا مآل کچھ نہیں ہے نیز کچھ اس کی بنیاد اس پر بھی قائم ہے کہ صراحۃً اور اشارۃً بیان کرنے میں عادتوں میں اختلاف بھی ہوتا ہے، بسا اوقات اشتباہ زیادہ تر ذات حقیقت عین ہویت وغیرہ الفاظ کے مختلف استعمالات کی وجہ سے واقع ہوتا ہے، کیونکہ ان الفاظ کو کبھی لکھتے ہیں اور مراد اس سے شے کا وجود لیتے ہیں اور کبھی ان ہی سے شے کی ماہیت اور اس کا عین ثابت مقصود ہوتا ہے، خود لفظ وجود کے مختلف اطلاق کی وجہ سے بھی مغالطہ پیدا ہوتا ہے، یعنے وجود حق مطلق مقید وغیرہ جو وجود کے مختلف معانی ہیں ان میں سے کسی جگہ کوئی معنے مقصود ہوتا ہے کسی جگہ کوئی معنی، الغرض فتوحات پر جو محشی نے حاشیہ لکھا ہے جس نے غور و فکر کے ساتھ اس کو پڑھا ہے وہ اس امر کے یقین پر مجبور ہوتا ہے

کہ اصل وجود کے مسئلے میں شیخ اور ان میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اور واقعہ یہ ہے کہ توحید کا یہ خاص درجہ جو خواص اہل اللہ کے ساتھ مخصوص ہے چونکہ عقل کے طور (حدود) سے ماوراء ہے، اس لئے جن کی آنکھیں ابھی ربانی ہدایت کے نور سے سرمگیں نہیں ہوئی ہیں، ان کے لئے اس مسئلے کی ایسی تعبیر سخت دشوار ہے، جو ارباب نظر و فکر کے مسلک کے مطابق ہو، اسی لئے بہ ظاہر ان بزرگوں کے کلام میں اختلافات محسوس ہوتے ہیں، مگر سچ یہ ہے کہ یہ اختلافات صرف ظاہری اختلافات ہیں، اور ایسے اختلافات تو خود کتاب اللہ اور احادیث نبویہ میں بھی بہ ظاہر معلوم ہوتے ہیں آخر کیا باوجود شدید اعتقادی و فکری اختلافات کے ملت کا ہر فرقہ کتاب اللہ اور حدیث ہی سے سند نہیں پیش کرتا ہے؟ سچ ہے لکل جعلنا منکم شرعۃ ومنھاجا ہر ایک کے لئے ہم نے قانون اور مسلک الگ الگ بنایا، اپنی کتاب منازل السائرین میں شیخ عبداللہ انصاری خاص لوگوں کی توحید کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ارقام فرماتے ہیں۔

توحید کا تیسرا مرتبہ وہ ہے جسے حق تعالیٰ نے خود اپنی ذات کے ساتھ مخصوص فرمایا ہے اور اس کا مستحق خود اپنی جلالت قدر کو قرار دیا ہے، لیکن اسی کی ذات سے اس توحید کی ایک چمک اللہ تعالیٰ کے خاص چیدہ بندوں پر بھی چمک اٹھی، لیکن اس طرح کہ اس کی کیفیت کے بیان کرنے سے وہ گونگے ہیں اور اس کے ثابت کرنے سے وہ عاجز ہیں، اشارت اور بیان کی راہ اس طریقے کے علما کی زبانوں کی بند ہے، اگرچہ اپنی عبارتوں کے ذریعے سے وہ توحید کے اس مرتبے کو بہت کچھ زیب و زینت دینے کی کوشش فرماتے ہیں اور اس کے لئے تفصیلیں متعقد کر کے چاہتے ہیں کہ اس کی تفصیل کریں لیکن توحید کا یہ ایسا مقام ہے، کہ جتنا زیادہ اس کے بیان کی کوشش کی جائے گی۔ وہ اسی قدر اور مخفی و پوشیدہ ہوتا جاتا ہے، اور اس کی تعریف جتنی زیادہ کی جاتی ہے اسی قدر لوگ اس سے بھڑکتے ہیں، اس کی تفصیل مزید دشواریوں کا سبب بن جاتی ہے۔

توحید کا یہی وہ بلند نقطہ ہے جس کی جانب، ریاضت و مجاہدے والوں

کی نگاہیں اٹھی ہوئی ہیں احوال و تعظیم والوں کا مقصود یہی مقام ہے متکلمین اسی مقام کی تعبیر " عین الجمع " کے لفظ سے کرتے ہیں اشاروں کے اصطلاحات اسی کے لئے بنائے گئے ہیں، لیکن پھر بھی کوئی زبان اس کی تعبیر نہ کر سکی اور کسی بیان سے اس کی تعیین نہ ہو سکی کہ یہ ایسی توحید ہے جو ان عدد سے آگے ہے جہاں تک کوئی مخلوق اشارہ کر سکتا ہے، صوفیہ کی توحید کے متعلق مجھ سے جب پوچھا گیا تو میں نے ان قافیوں میں جواب دیا۔ ما وحد الواحد من واحد؛ اذ کل من وحدہ جاحد
توحید من ینطق عن نعتہ عاریۃ ابطلہا الواحد توحیدہ
ایاہ توحیدہ ونعت من ینعتہ لاحد[1]

فصل

"ممکنات خود اپنی ماہیتوں اور اپنے حقائق کے حساب سے معدوم ہوتے ہیں" اس فصل میں اسی مسئلے کو ہم بیان کریں گے بہرحال حق تعالیٰ کی جس توحید خاص کے متعلق اب تک میں نے جو کچھ بیان کیا ہے، ان تفصیلی مباحث کے ذیل میں غالباً تم یہ مان چکے ہو گے، اور اس کا یقین تم میں پیدا ہو چکا ہو گا کہ وجود دراصل صرف ایک واحد حقیقت ہے بجنسہ وہی حق ہے، اور یہ کہ ماہیات اور امکانی اعیان کے لئے خود کوئی حقیقی وجود نہیں ہوتا، ان کے موجود ہونے کے معنے فقط اس قدر ہیں کہ وجود کے نور سے رنگین ہیں، وجود کے ظہور کے جو مختلف پیرائے ہیں ان میں سے کسی خاص پیرائے اور مرتبے میں ان کا متصور و معقول ہونا یہی ان کا موجود ہونا ہے، تم پر یہ بات بھی واضح ہو چکی کہ تمام مظاہر اور ماہیتوں میں جس بات کا واقعی ظہور اور مشاہدہ ہو رہا ہے، وہ صرف وجود ہی کی حقیقت ہے، بلکہ وجود حق کا حال اپنے مختلف مظاہر اور گوناگوں شانوں،

[1] اس کا حاصل یہ ہے " واحد حق کی اس توحید کو کوئی بیان نہ کر سکا جس نے بیان کیا اس نے گویا اس توحید کا انکار کیا اس توحید کے صفات کو جس نے بیان کیا، وہ حق تعالیٰ کے لئے باعث عار و ننگ ہے اس لئے واحد حق اس کو باطل کر دیتا ہے حق تعالیٰ کی حقیقی توحید وہی ہے جو خود خداوند تعالیٰ اپنی توحید بیان کریں، اور اس کی تعریف و توصیف وہی ہے جو وہ خود کسی سے بیان فرمائے اسفار میں انصاری کے الفاظ

اور متعدد حیثیتوں کے اعتبار سے ہے، اور کسی خاص ماہیت مثلاً انسان یا حیوان کے جو معنے ہیں انکے اعتبار سے ایسا ہے، جیساکہ خارج میں اپنے غیر متحصل اور واقعی نا یافتگی میں امکان اور شئییت وغیرہ کا حال ہے، ان دونوں سلسلوں (یعنے وجود کے مظاہر اور امکان شئییت میں) فرق صرف اس قدر ہے، کہ ماہیتوں کو جب کسی ذات پر محمول کرتے ہیں تو اس حمل کا مصداق خود وہی ذات باین شرط ہوتی ہے کہ وہ عینی (خارجی یا ذہنی طور پر موجود ہو، بخلاف ان اعتباری امور کے (یعنی امکان وشئییت وغیرہ) کہ ان کو جب محمول کیا جاتا ہے تو اس حمل کی مصداق بھی وہی ماہیتیں ہوتی ہیں، البتہ اس وقت ماہیتوں کے ساتھ وہ شرط نہیں ہوتی جو پہلی صورت میں تھی دوسرا فرق بھی قریب قریب پہلے فرق کے ہے یعنے خاص خاص جو ماہیتیں ہوتی ہیں، ان کے مقابلے میں ان عینی خارجی امور کا ہونا ضروری ہے، جو میرے مسلک کے روسے خود وہی موجودات ہیں، بخلاف ممکنیت اور شئییت وغیرہ کے کہ خارج میں ان کے مقابلے میں کسی چیز کا ہونا ضروری نہیں ہے، خلاصہ یہ ہے کہ یہ جو خاص خاص ماہیتیں ہیں یہ ان ہی سے وجودوں کی حکایت اور تعبیر ہوتی ہیں اور یہ کلی معانی (یعنی امکان وشئییت وغیرہ) یہ دراصل خود ان ہی ماہیتوں کی حکایت ہوتے ہیں، یہ تو ان دونوں سلسلوں میں فرق ہے، باقی اس بات میں دونوں مشترک ہیں کہ دونوں میں سے کسی کا بھی تعلق ان عینی ذاتوں سے نہیں ہوتا جن کے ساتھ مشاہدہ متعلق ہوتا ہے اور حواس وعقول جن سے متاثر ہوتے ہیں، بلکہ جتنی بھی ممکن حقیقتیں ہیں، سب کی سب ازلاً وابداً باطلۃ الذوات ھالکۃ الماھیات ہیں (یعنی ان کی ذاتیں ہیچ اور انکی ماہیتیں کچھ نہیں ہیں) اور جو واقعی ازلاً وابداً سرمدی طور پر موجود ہے وہ صرف حق تعالیٰ کی ذات پاک ہے،

پس "توحید (یکتائی) یہ تو وجود کے ساتھ مخصوص ہے اور کثرت یا اشیاء کا باہمی امتیاز اس کا تعلق صرف علم سے ہے" یعنے جو چیز پائی جاتی ہے وہ تو صرف توحید ہے، البتہ جو جانی جاتی ہے وہ کثرت اور اشیاء کا باہمی امتیاز ہے" "فالتوحید للوجود، والکثرۃ والتمیز للعلم" کا یہی مطلب ہے، وجہ یہ ہے کہ وجود کی کسی ایک قسم

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ. جس طرح منقول ہیں ان کا حاصل یہ ظاہر معلوم ہوتا ہے ۱۲ منہ مترجم۔

اور پیرائے سے متعدد معانی، اور مختلف مفہومات سمجھ میں آتے ہیں، پس "وجود حق" ہی کی ذات کا ظہور خود اپنی ذات میں بھی ہو رہا ہے، اسی کا نام غیب الغیوب ہے، اور اسی کی ذات کا ظہور اپنے فعل میں بھی اس طرح ہو رہا ہے کہ اس کی وجہ سے روحوں کے آسمان، اور پرچھائیوں و اشباح کی زمینیں روشن ہو رہی ہیں فعل میں ذات کے اس ظہور کو وجودی تجلی کہتے ہیں جس کا نام نور ہے اسی کے ذریعے سے ماہیتوں اور اعیان کے احکام ظاہر ہوتے ہیں نیز وجود کی حقیقت بالذات نہیں بلکہ بالعرض جو تعدد و تکثر سے متصف ہوتی ہے، تو اس کا سبب ان ماہیتوں کا باہمی امتیاز ہے جو نہ تو خود ہی مجعول اور کسی کی ساختہ ہیں اور نہ ان کے باہمی امتیاز و تخالف کے ساتھ کسی جعل و کاریگری اور تاثیر کا تعلق ہوتا ہے، جیسا کہ بار بار گزر چکا اور یوں وجود اور ماہیت کے احکام کا ایک دوسرے پر عکس پڑتا ہے، اور اسی وجہ سے ان میں ہر ایک دوسرے کے احکام کے ظہور کا آئینہ بنا ہوا ہے، اور اس طرح بنا ہوا ہے کہ تجلی وجودی میں کسی قسم کا تعدد و تکرار پیدا نہیں ہوتا، جیسا کہ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے "وما امرنا الا کلمح بالبصر"، "میرا امر نہیں ہے لیکن مانند ایک پلک مارنے کے"، کیونکہ تعدد و تکثر و تکرار جو کچھ بھی ہے، وہ صرف مظاہر اور ظہور کے آئینوں میں ہے، نہ کہ تجلی اور فعل میں، بلکہ اس کا فعل تو صرف ایک واحد نور ہے، اور اسی نور کے ذریعے سے ماہیتوں کا ظہور بغیر کسی جعل اور تاثیر کے ہوتا ہے، یعنے بغیر کسی جعل اور خلق و تاثیر و کاریگری کی ماہیتوں کا ظہور اسی نور کے ذریعے سے ہے اور ان ہی ماہیتوں کے تعدد و تکثر سے اس نور میں بھی تعدد و تکثر ٹھیک اسی طرح پیدا ہو جاتا ہے جس طرح متعدد روشندانوں دریچوں اور طاقچوں کی وجہ سے آفتاب کے نور میں تعدد پیدا ہو جاتا ہے۔

پس اب یہ مسئلہ محقق ہو گیا کہ ارباب کشف و وجدان کا جو اس پر اتفاق ہے کہ امکانی ماہیتیں عدمی امور ہیں، یہی واقعہ ہے، یعنی عدمی بایں معنی نہیں ہیں کہ کلمۂ "لا" سے جو نفی اور سلب مستفاد ہو رہا ہے، یہ سلب و نفی یا جو اس کے ہم معنے ہو، وہ ان ماہیتوں کے اندر داخل ہیں، اور نہ یہ مقصد ہے کہ ان ماہیتوں کا تعلق

ذہنی اعتبارات اور معقولات ثانیہ سے ہے، بلکہ مطلب یہ ہے کہ نہ تو یہ خود اپنی اپنی ذاتوں کے اعتبار سے خود اپنی ذات کی حد تک موجود ہیں اور نہ واقع میں موجود ہیں اس لیے کہ جو نہ خود وجود ہو، اور نہ بذاتہ خود وہ موجود ہو ایسی چیز غیر کی تاثیر اور ایجاد و افاضے سے بھی موجود نہیں ہو سکتی، بلکہ اصلی موجود تو صرف وجود اور اس کے اطوار و مراتب شئون اور مدارج ہیں، باقی ماہیتیں تو ان کی موجودیت (ذاتی طور پر نہیں) بلکہ بالعرض ہے یعنی وجود کے مختلف مراتب سے ذہنی طور پر جو ان ماہیتوں کو تعلق ہے، اور وجود کے مختلف اطوار میں جو ان کا تطور ہوتا ہے محض اس وجہ سے ان کی طرف کبھی موجود ہونے کو منسوب کیا جاتا ہے کسی نے سچ کہا ہے۔ وجود اندر کمال خویش ساریست ؛ تعینہا امور اعتباریست۔ الغرض ممکنات کے حقائق ازلاً و ابداً اپنی عدمی اور نیستی کی حالت پر باقی رہتے ہیں، اور وجود سے جو کچھ یہ استفادہ کرتے ہیں اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وجود حقیقی ان کی صفت بن جاتا ہے، ہاں یہ ماہیتیں اس وجہ سے وجود حقیقی کے آئینے اور مظاہر بن جاتی ہیں کہ وجود کے تنزلات سے جو امکانات پیدا ہوتے ہیں، ان کے سبب سے یہ مجتمع اور اکٹھی ہو جاتی ہیں، اور ان کا یہی اجتماع وجود حقیقی کے مظاہر بننے کا سبب ہوتا ہے لیکن باوجود اس کے پھر بھی یہ ماہیتیں اپنی ذاتی عدمی حالت پر باقی ہی رہتی ہیں، کسی کا شعر ہے ؎ سیہ روئی ز ممکن در دو عالم ؛ جدا ہر گز نہ شد واللہ اعلم۔ یہ دراصل الفقر سواد الوجہ فی الدارین (محتاجی دونوں عالم کی سیاہ روئی ہے) کا ترجمہ ہے، محققین کے کلام میں واضح اشارات بلکہ صاف صاف تصریحات ممکنات کے ازلاً و ابداً عدمی ہونے کے متعلق موجود ہیں تمہارے لیئے تو صرف حق تعالیٰ کا یہ قول کل شئی ھالک الا وجھہ (ہر چیز نابود ہے لیکن صرف اللہ تعالیٰ کا رخ، اسی آیت کی تفسیر فرماتے ہوئے شیخ عالم محمد الغزالی اس مقام پر جہاں انھوں نے عارفوں کا حال درج کیا ہے لکھتے ہیں۔

> وے لوگ اپنے عینی مشاہدوں میں پاتے ہیں کہ بجز اللہ کے کوئی موجود نہیں ہے اور یہ کہ ہر شئے حق کے رخ کے سوا ہالک ہے، یہ مطلب نہیں ہے کہ ماسوا آیندہ آنے والے اوقات میں کسی وقت میں ہالک ہو جائیں گے یہ نہیں بلکہ ازلاً و ابداً سب ہالک و نابود ہیں اور یہی واقعہ ہے اس کے سوا

اور سوچا ہی کیا جا سکتا ہے، کیونکہ جب کسی شے کو خود اس کی ذات کے اعتبار سے دیکھا جائے گا تو شے بحیثیت شے ہونے کے صرف عدم اور محض نیست ہے، ہاں! جب اسی کو اس رخ سے دیکھو گے، جس کی راہ سے اولِ حق کی طرف اس میں وجود ساری ہوا، تو البتہ اس شے کو موجود پاؤ گے لیکن اس کی ذات کو نہیں، بلکہ اس رخ کے اعتبار سے جو اس کو اپنے موجِد سے تعلق ہے پس معلوم ہوا کہ موجود صرف وجہ اللہ ہے، خلاصہ یہ ہے کہ ہر شے کے دو رخ ہیں، ایک رخ تو خود اپنی ذات کی طرف اور ایک رخ اپنے رب کی طرف، پس شے اپنی ذات کے رخ کے حساب سے عدم اور نیست ہے، اور وہ رخ جو رب کی طرف ہے اس کے اعتبار سے موجود ہے، پس ثابت ہوا کہ بجز اللہ کے کوئی موجود نہیں ہے، اور ثابت ہوا کہ ازلاً وابداً ہر شے ہلاکت پذیر ہے، بجز اللہ کے رخ اور وجہ کے"

ارباب معرفت کی کتابیں مثلاً شیخین (یعنے ابن عربی اور ان کے شاگرد صدر الدین قونوی) کی کتابیں تو اس مضمون سے بھری پڑی ہیں اور ان میں ممکنات کے عدم و نیستی ہونے کو تحقیق سے ثابت کیا گیا ہے، ان بزرگوں کے اعتقادات اور مذاہب کی بنیاد دراصل معائنہ ومشاہدہ پر قائم ہے، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ ہم نے جب اپنے عقائد کو قرآن اور حدیث کے ترازو پر تولا اور ان کے معیار پر جانچا تو ہم نے ان کو بالکل قرآن وحدیث کے ایسے ظاہر پہلو پر منطبق پایا جس میں کسی تاویل کی ضرورت نہیں، پس ہمیں یقین ہو گیا کہ یہی عقائد حق ہیں، ان میں کوئی شبہہ شک وریب نہیں ہے عامۂ متکلمین اور علمائے ظواہر کی ان تاویلوں کو جو قرآن وحدیث کی انھوں نے کی ہے ہم نے جب انھیں اپنے مسلسل اور بار بار تجربہ کئے ہوئے سچے مکاشفوں کے خلاف پایا تو ہم نے ان کی تاویلوں کو ترک کر دیا، اور قرآن وحدیث کو ان کے ظاہری معنوں اور ابتدائی مفہومات پر محمول کیا، جیسا کہ ائمۂ حدیث اور اصول وفقہ کے علماء کے یہاں یہی طریقہ معتبر ہے،

لیکن قرآن وحدیث کے ان ظاہری پہلوؤں کو اختیار کرنے کا یہ مطلب نہیں ہے

کہ اس سے ذات حق کا جسم ہونا، یا ممکنات سے مشابہ ہونا یعنی تجسیم و تشبیہ کا الزام عاید ہو۔

"مذہبی اخبار کو بغیر تاویل اور تعطیل کے ماننا چاہیے" اس عقیدے کی تشریح کرتے ہوئے بعض علماء نے لکھا ہے کہ تاویل سے مراد یہ ہے کہ کلام کو ایسے معنے پر محمول نہ کیا جائے جس کے لئے وہ وضع نہ ہوا ہو، اور تعطیل کا مطلب یہ ہے کہ اس کے قبول کرنے میں توقف نہ کیا جائے جیسا کہ اس فارسی شعر سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے

ہست در وصف او بوقت دلیل ٭ نطق تشبیہ خامشی تعطیل۔ علماء میں بعض ایسے لوگ بھی ہیں، جنھوں نے آیات قرآنی اور احادیث نبوی کی تاویل کرنے والوں پر کفر کا فتویٰ صادر کیا ہے، لیکن ارباب شرع میں بڑا گروہ ان ہی لوگوں کا ہے، جو یہ کہتے ہیں کہ قرآن و حدیث کے جو ظاہری معانی ہیں وہی حق اور صحیح ہیں اگرچہ ان ظاہری معنوں کے سوا بھی ان الفاظ کے تاویلی مفہومات ہو سکتے ہیں اس کی تائید آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وآلہ کے کلام سے بھی ہوتی ہے آپ نے ارشاد فرمایا ہے

ان للقرآن ظہراً و بطناً و حدا و مطلعا، اور واقعہ تو یہ ہے کہ اگر آیات قرآنیہ اور اخبار نبویہ کو ان کے ظاہری معانی پر اس طریقے سے نہ محمول کیا جائے گا جس سے تجسیم اور تشبیہ لازم نہ آئے، تو پھر ان آیتوں کے نزول اور ان حدیثوں کے وارد ہونے کا کوئی فائدہ نہیں ہوا، یعنی عام مخلوق، اور جمہور ناس کے لئے یہ چیزیں بالکل بے کار ہو جائیں گی، بلکہ برخلاف اس کے لوگوں کی حیرت اور گمراہی کا یہ سبب بن جائیں گی قرآن اور حدیث کے متشابہات کے سمجھنے میں لوگوں کے تین طبقے ہیں پہلا طبقہ ان لوگوں کا ہے، جو علم میں پختہ کار اور راسخ ہیں۔ یہ وہی لوگ ہیں جنھوں نے ان چیزوں کو ان کے ابتدائی مفاہیم و معانی پر محمول کیا یعنے بہ نظر اول جو بات ان آیات اور حدیث سے سمجھ میں آتی ہے، اسی پر وہ ان کو بایں شرط محمول کرتے ہیں کہ اس کے ماننے سے ذات حق کی طرف نہ تو کسی قسم کا نقص اور عیب منسوب ہو، اور نہ خود شریعت کے دوسرے اصول سے تناقض پیدا ہو، دوسرا طبقہ ان علماء، اور اسلامی گروہ کے ان ظاہری حکماء کا ہے جو نظر عقلی رکھتے ہیں، یہ لوگ ان آیتوں اور حدیثوں کی تاویل اس طریقے

سے کرتے ہیں کہ ان کے نظری قوانین اور بحثی مقدمات پر وہ منطبق ہو جائیں۔ کیونکہ بحث سے آگے ان کی عقلوں کو ترقی میسر نہ آئی اور عقل فکری، علم نظری سے اوپر ان کی باطنی قوتوں، اور اسرار کو پرواز نصیب نہ ہوئی، تیسرا الطبقہ اہل لغت وحدیث کے اس گروہ کا ہے جن کو عام طور سے حنابلہ ومجسمہ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، یہ وہ لوگ ہیں جن کے دل ودماغ اسی عالم (مادی) کے دائرے میں اٹک کر رہ گئے ہیں اس تیرہ وتار خندق سے باہر نکلنا ان کو میسر نہ ہوا، نتیجہ یہ ہے کہ ان لوگوں نے اپنا عقیدہ یہ قرار دیا ہے کہ ان کا خدا خود جسم ہے، یا کوئی جسمانی امر ہے پاک ہے حق کی ذات ان باتوں سے لیکن سچ یہ ہے کہ اکثر لوگوں بلکہ ایسے تمام آدمیوں کے لئے جنھوں نے علوم کے سلسلے میں صرف شرعی فروع (یعنے فقہی مسائل) پر قناعت کر لیا ہے، ان لوگوں کے مناسب حال تیسرا ہی طریقہ ہے، جیسا کہ صاحب احیاء العلوم نے اپنی کتاب جواہر القرآن میں اس کی تصریح بھی کی ہے، بلکہ خود احیاء العلوم میں بھی انھوں نے ایسی باتیں درج کی ہیں، جو اسی پر دلالت کرتی ہیں، ان کے اپنے الفاظ یہ ہیں۔

تم یا تو صرف مشبہ (یعنی مطلق تشبیہ والوں) میں داخل ہو جاؤ
یا صرف ان لوگوں میں شریک ہو جاؤ، جو منزہ (یعنی صرف تنزیہ کے قائل ہیں) اور مقدس محل ہو جاؤ (یعنے ایسی تقدیس حق تعالی کی کرو، کہ گویا
تم نر ہو، (انثی) مادہ کی طرح بات کو چبا چبا کر نہ کہو)

بہ ظاہر امام غزالی کا یہ طریقۂ کلام ایسا ہے، جیسا کہ عربی کی ایک ضرب المثل ہے کن یھودیا والا فلاتلعب بالتوراۃ ریا تو پکے یہودی ہو جاؤ، ورنہ خواہ مخواہ توراۃ سے مت کھیلو، کیونکہ یہ کھلی ہوئی بات ہے کہ اکثر آدمی ایسے ہی ہیں، جو پکے منزہ اور مقدس محل (ایسی تقدیس کرنے والے جو نر ہوں) ہو نہیں ہو سکتے پس عوام کے لئے یہی راہ رہ جاتی ہے کہ وہ تشبیہ مطلق کے قائل رہیں، یعنے حق تعالی کو کامل تشبیہ کی روشنی میں دیکھیں لیکن سچ یہی ہے کہ اس مسئلے میں دونوں گروہ غالیین اور مقصرین یعنی تاویل کی راہ اختیار کرنے والے اور تشبیہ کو اپنا عقیدہ بناتے والے میرے خیال میں دونوں اس جادۂ اعتدال سے منحرف ہیں جو راسخین فی العلم کا مسلک ہے

گزشتۂ بالا دونوں فرقوں کی آنکھ مظاہر کے دیکھنے میں کافی ہے، مجسمے کی تو وہی آنکھ اندھی ہے اور مُئوّولہ (تاویل کرنے والوں کی) بائیں آنکھ، باقی جس کا علم کامل اور راسخ ہے وہی دونوں آنکھوں والا ہے، وہ جانتا ہے کہ ہر ممکن ترکیبی زوج ہے اور ہر ممکن کے دو رخ ہیں ایک رخ خود اپنی ذات کی طرف اور دوسرا رخ اپنے رب کی جانب ہے، جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے ایسا آدمی اپنی سیدھی آنکھ سے رحق والے رخ کو دیکھتا ہے سمجھتا ہے کہ ہر شے پر اسی کا فیضان جاری ہے وہی ہر چیز سے ظاہر ہے، اسی وجہ سے ہر خیر کا کمال کا، فضیلت کا، جمال کا آخری مرجع اسی کی ذات ہے، اور اپنی بائیں آنکھ سے اس رُخ کو دیکھتا ہے جو خلق کی جانب ہے، اور سمجھتا ہے کہ لاحول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم یعنے خود اس کی ذات میں نہ کوئی حرکت ہے اور نہ قوت ہے لیکن خدائے برتر و بزرگ ہی کی طرف سے، اس کی شئوں اور تجلیات کے قبول کرنے کے سوا اور کوئی شان نہیں ہے۔ پس خلق خود اپنی اپنی ذاتوں کے حساب سے اعدام اور نیستیاں ہیں، وہ صرف نقائص اور کوتاہیاں ہیں پس ہر قسم کی نقص آفت، خرابی بربادی کی انتہا اسی پر ہوتی ہے، ایسا آدمی ممکن کی ذات کو وجود کی صفت سے خالی پاتا ہے، اور کون و بو کے رنگ کو اس سے چھنتا ہوا دیکھتا ہے، اور حق کے نور سے چھلکنے کی اس میں صلاحیت محسوس کرتا ہے، اور وجود کے رنگ کو پاتا ہے کہ اس کی ذات سے جھلک رہا ہے، یہی اس کا حال ہوتا ہے اور اسی کو اپنی زبان پر ان اشعار کی صورت میں جاری کرتا ہے ؎ رق الزجاج ورقت الخمر، فتشابہا وتشاکل الامر، فکانہ خمر ولا قدح، وکانہ قدح ولا خمر۔ (شیشہ بھی شفاف تھا اور شراب بھی شفاف تھی۔ دونوں باہم ایک دوسرے سے مل جل گئے، اس لئے بات بھی مشکل اور گڑبڑ ہوگئی۔ گویا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شراب ہی ہے اور پیالہ نہیں ہے، یا پیالہ ہے اور گویا شراب نہیں ہے)۔

ایک وہم پر تنبیہ

صوفیوں کے چند ایسے نفوس جن کا مدار کار صرف تقلید پر ہے بجائے خود علماء کی جو راہ ہے اس پر وہ چلے نہیں اور ارباب معرفت کے مقامات تک بھی نہیں پہنچے، اپنی کمزوری عقل

اور ضعف عقیدہ، وہم کے تسلط کی وجہ سے انھوں نے یہ سمجھ لیا، کہ اصل معرفت کی زبان میں ذات احدی کے جس مقام کا نام " احدیت " ہے اور اسی کو کبھی " غیب الھویت " کبھی، " غیب الغیوب " بھی کہتے ہیں، جو مظاہر و تجلیات سے مجرد ہے ان لوگوں کا خیال ہے کہ اس مقام میں حق تعالیٰ کی ذات (العیاذ باللہ) بالفعل موجود نہیں ہے، بلکہ جو چیز بالفعل موجود ہے وہ صرف صورت کی دنیا اور اسی کی روحانی وحسی قوتیں ہیں، اور اللہ اسی ذات کا نام ہے، جو ان تمام قوتوں اور صورتوں کے مجموعے سے ظاہر ہے، ان سے الگ کر لینے کے بعد (العیاذ باللہ) اللہ اللہ ہی نہیں ہے۔ یہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اس انسان کبیر (عالم) اور کتاب مبین کی حقیقت یہی مرتبہ ہے جس کا انسان صغیر ایک نمونہ ہے، یعنی اسی انسان کبیر (عالم) کا ایک مختصر نسخہ یہ انسان صغیر ہے، بہر حال یہ ہیں ان کے خرافات، لیکن ظاہر ہے کہ یہ قطعاً کفر صریح اور خالص زندقہ ہے، ایسی بات ہے جو کسی ایسے آدمی کے منہ سے نہیں نکل سکتی، جسے علم کا تھوڑا سا بھی چسکا ہے، اکابر صوفیہ، اور اس طبقے کے رؤسا کی طرف اس خیال کا انتساب، صرف افتراء پردازی، اور بہت بڑا جھوٹ ہے، حاشا وکلا ان بزرگوں کے اسرار وضمائر اس سے پاک ہیں اور اس سے وہ پناہ مانگتے ہیں، غالباً اس غلط انتساب کی وجہ شاید یہ ہے اور اسی لئے جاہلوں کو مغالطہ ہوا کہ حضرات صوفیاء لفظ وجود کا اطلاق کبھی تو ذات حق پر کرتے ہیں، کبھی اس مطلق وجود پر جو سب کو محیط اور شامل ہے اور کبھی اس لفظ کا اطلاق اس عام عقلی معنے پر کرتے ہیں، جو وجود مصدری کا مفاد ہے، کیونکہ بسا اوقات دیکھا جاتا ہے کہ یہ لوگ ظلی وکونی معنے پر بھی وجود کے لفظ کا اطلاق کرتے ہیں گویا اس بنیاد پر تعینات کے مراتب، اور خاص خاص وجودوں پر بھی وجود کو محمول کرتے ہیں پھر اس کے بعد وجود پر بھی وہ سارے احکام جاری ہو جاتے ہیں جو ان تعینات اور خاص وجودوں کے لئے ثابت ہیں، اسی ذیل کا ایک قول شیخ ابن عربی کا وہ بھی ہے جو الٰہی تدبیروں کے متعلق لکھتے ہوئے ان کے قلم سے الفاظ میں نکل گیا ہے، یعنی ان کا یہ قول کل ما دخل فی الوجود فھو متناہ (وجود کے دائرے میں جو چیز بھی داخل ہوگی وہ متناہی و محدود ہو جائے گی) اسی طرح

قونوی نے بھی سورۂ فاتحہ کی تفسیر میں لکھا ہے او الغیبی الخارج عن دائرۃ الوجود (یا وہ غیبی جو وجود کے دائرے سے باہر ہے) اپنی کتاب مفتاح الغیب میں بھی ان کا یہ فقرہ مندرج ہے "والوجود تجل من تجلیات غیب الھویۃ وحال معین کباقی الاحوال الذھنیۃ" (غیب الہویت کی تجلیوں میں سے ایک تجلی وجود بھی ہے، اور وہی وجود، ایک مخصوص حال اسی قسم کا ہے، جیسے دوسرے ذہنی احوال ہیں) شیخ علاء الدولہ سمنانی اپنے رسالہ "الشارد الوارد" میں لکھتے ہیں لان فوقھا یعنی فوق الطبیعۃ عالم العدم المحض وظلمۃ العدم محیط بنور الوجود المحدث وفیھا ای فی الظلمات توجد عین الحیٰوۃ (اس لئے کہ اس کے اوپر یعنی طبیعت کے اوپر عدم محض کا عالم ہے، اور عدم کی تاریکی اس وجود کی روشنی کو گھیرے ہوئے ہے جو نو پیدا اور حادث ہے، اور اسی میں یعنی تاریکیوں میں زندگی کا چشمہ ہے (چشمۂ حیوان) ہے شیخ علاء الدولہ کے اس قول میں اس مسئلے کی جانب اشارہ ہے، جس کا ذکر انھوں نے "مدارج المعارج" نامی کتاب میں بایں الفاظ کیا ہے،

اعلم ان فوق عالم الحیٰوۃ عالم الوجود وفوق عالم الوجود عالم الملک الودود ولا نھایۃ لعالمہ	واضح ہو، کہ عالم حیات کے اوپر عالم وجود ہے، اور عالم وجود کے اوپر اس ملک (بادشاہ) کا عالم ہے جو (ودود) سب سے زیادہ محبت کرنے والا ہے اور اس عالم کی کوئی حد و نہایت نہیں ہے،

اس سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ کبھی عدم سے ان کی مراد وہ عدم ہوتا ہے، جس کا مقابل وجود ظلی ہے اگرچہ ظاہر ہے کہ یہ حقیقی اطلاق نہیں ہے، بلکہ مجازاً ایسا کبھی کہہ دیا جاتا ہے، کیونکہ ان کی جو مشہور و معروف اصطلاح ہے اس کی بنیاد پر وجود دراصل اس کو کہتے ہیں جو آثار کا منشاء اور مبدء ہو، یہ بھی ممکن ہے کہ وجود سے ان کی مراد وہ چیز ہو، جس کا علم حاصل کیا جائے یا جس کے متعلق خبر دی جائے اور جس کی ذات، اور ہویت کی کنہ وحقیقت تک عقل کی رسائی نہ ہو، اسے اس اصطلاح کی بنیاد پر "غیر موجود" قرار دیتے ہوں، یعنی اسی حقیقت پر اس خاص اصطلاح کی بنیاد پر "موجود" ہونے کا اطلاق نہ کرتے ہوں، اب اس بنیاد پر وحدت حقیقیہ، کو بایں شرط جب لحاظ کیا جائے کہ اس کے ساتھ کوئی دوسری چیز شریک نہیں ہے، یعنی بشرط لا اس کا تصور اس طرح کیا جائے کہ

وہ بالکل غیب الغیوب بن جائے اور مخلوقات میں سے کسی کو اس کے مشاہدے اور ادراک کی راہ باقی نہ رہے، تو ظاہر ہے کہ اس وقت اس پر یہ صادق آئے گا، کہ کسی غیر کے لئے وہ موجود نہیں ہے، اس کے سوا ایک بات یہ بھی ہے کہ وجود کے لفظ کو کبھی اس طرح استعمال کرتے ہیں کہ یہ وجدان (یافتن) سے ماخوذ ہے اور اس وقت اس کا مرجع وجود رابطی ہو جاتا ہے ظاہر ہے، حق تعالیٰ کے لئے بایں معنے وجود اگر ثابت نہ ہو بلکہ مسلوب ہو تو اس میں کیا ہرج ہے کیونکہ ایسی صورت میں وجود کی یافت اور ظہور کی شکل تو صرف یہ رہ جائے گی کہ وہ صرف اپنے تعینات اور مظاہر کے ذریعے سے ظاہر ہو، لیکن حق تعالیٰ کا تحقق تو بذات خود ہے، اور اس کے کمالات خود اس کے ذاتی کمالات ہیں، اس کا وجود بالقوی نہیں بلکہ بالفعل ہے، اور وجوب کے رنگ میں ہے نہ کہ امکان کی شکل میں، خلاصہ یہ ہے، کہ "مرتبۂ احدیت" میں اس کی ذات خود اپنی ذات پر ظاہر ہے، یعنے خالص احدیت کے اس مرتبے میں جس کی تعبیر حدیث مشہور میں "کنز مخفی" سے کی گئی ہے، اس ظہور کے بعد پھر اس کا دوسرا ظہور اپنے غیر پر ہوتا ہے، بلکہ یہ ظہور بھی اپنی ذات ہی پر ہوتا ہے، اور یہ وہ ظہور ہے، جو مظاہر کے ایک طور کے بعد دوسرے طور میں ہوتا ہے، جس کی تعبیر "معروفیت" سے کی جاتی ہے، اور اس کے اس ثانوی ظہور میں یہ ہوتا ہے کہ عقلی و نفسی آئینوں میں ذات قیومی کا مشاہدہ ہر مشاہدہ کرنے والے اور ہر عارف کو اپنے ادراکی ذرائع اور ہر ذکی و غبی عالم و جاہل کو اپنے شعوری وسیلوں سے اپنے اپنے مدارج کے اعتبار سے ہوتا ہے، یعنی اس میں ظہور کے مراتب جو صفائی اور پوشیدگی میں مختلف ہوتے ہیں، اور ادراکی و شعوری ذرائع میں کمال اور نقص کے رو سے جو تفاوت ہوتا ہے، ان کی باہمی نسبتوں کے اختلاف سے مشاہدے کے مختلف مدارج پیدا ہوتے ہیں، لیکن ظہور کے ان مراتب کثیرہ، اور شئون کے تفاوت کی وجہ سے ذات حق کی وحدت میں کوئی رخنہ پیدا نہیں ہوتا، اور نہ واجبی کمالات میں کوئی نقص راہ پاتا ہے ان کا وہ وجود جو ازلی اور ثابت ہے، اس میں کسی تغیر و انقلاب کے لئے گنجائش پیدا ہوتی ہے بلکہ "الآن کما کان حیث کان ولم یکن معہ شی" (یعنے اب بھی وہ اسی طرح ہے، جس طرح پہلے تھا جب کبھی وہ اس طرح تھا کہ اس کے ساتھ کوئی

چیز نہ تھی، اسی لئے کسی نے خوب کہا ہے شعر

وما الوجہ الا واحد غیر انہ	(محبوب) کا چہرہ تو ایک ہی تھا، لیکن ہوا یہ کہ جب تم
اذا انت عددت المرایا تعدد	نے آئینوں کو متعدد کر دیا تو وہ بھی متعدد ہو گیا۔

فصل

وجود حقیقی شرور اور برائیوں کے تمام پہلوؤں سے پاک ہے اس فصل میں اسی مضمون کی تفصیل کی جائے گی معلوم ہونا چاہئے کہ ممکن کے شے ہونے کی دو حیثیت ہے، ایک تو بحیثیت وجود کے وہ ایک شے اور چیز ہے، اور دوسری حیثیت یہ ہے کہ بحیثیت اپنی ماہیت کے بھی وہ ایک شے اور چیز ہے، اسی دوسری حیثیت کی تعبیر ثبوت سے کی جاتی ہے ممکن کا پہلی حیثیت کے اعتبار سے شے ہونا اس کا مطلب ممکن کے اس ظہور سے ہے جو مختلف عالموں میں سے کسی عالم میں یا مختلف مراتب میں سے کسی مرتبے میں اس ممکن کا ہو، اور ماہیت کی جو حیثیت اس کے معلوم ہونے کے اعتبار سے ہو، یہی ممکن کی دوسری حیثیت ہے، تفصیل اس اجمال کی یہ ہے، کہ وجود کے نور سے منور ہونے کے بعد ممکن کی ماہیت کا جو ظہور اور اس کی جو نمود عقل کے سامنے ہوتی ہے، اور اس کے بعد عقل اس ماہیت کو وجود سے منتزع اور حاصل کرتی ہے، اور خود اس وجود کی ہویت کے اعتبار سے اس پر جو حکم کرتی ہے، یعنے یہ حکم کرتی ہے کہ ماہیت موجود ہے اور اس طرح موجود ہے کہ اس کی موجودیت میں کسی جاعل کے جعل اور موثر کی تاثیر کو دخل نہیں ہے، خواہ یہ حکم خارج کے اعتبار سے ہو، یا ذہن کے ظرف کے رو سے بہرحال ممکن کے شے ہونے کی بھی دوسری حیثیت ہے، یہ یاد رکھنا چاہئے، کہ عقل کا یہ حکم ممکن پر جب ہوگا، تو ہمیشہ اس میں ممکن کا شے ہونا، موجود ہونے کے لئے لازم ہوگا، یہ نہیں ہو سکتا کہ ممکن شے تو ہو، لیکن موجود نہ ہو، الغرض شیئیت اور موجودیت ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتے جیسا کہ معتزلہ کا خیال ہے، میں نے جو بات بیان کی ہے اسی پر حکمائے مشائیہ کے ارباب تحقیق کا اتفاق ہے، اور تم یہ بھی جان چکے ہو کہ ماہیتوں کے وجود ہونے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وجود ماہیت کی صفت بن جاتا ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ وجود سے ماہیت کا منفعل ہونے لگا، اور ماہیت وجود کے ساتھ متحد ہو گئی، پس مشاہدہ جس کا ہوتا ہے وہ تو وجود ہی ہے، اور سمجھ میں جو چیز آتی ہے، وہ ماہیت ہے، مختصر لفظوں میں یوں کہو کہ

مشہود تو وجود ہے اور مفہوم ماہیت ہے، اس کی تفصیل مذکورۂ بالا مباحث میں بار بار گزر چکی، ممکن کے شے ہونے کا یہی وہ پہلو ہے جو اس کو ممتنع سے ممتاز کرتا ہے اور اسی پہلو کی بنیاد پر ممکن ربانی فیض کو قبول کرتا اور "کُن" کے امر کو سنتا ہے، اس بنا پر وجود کے دائرے میں اپنے رب کے حکم سے داخل ہو جاتا ہے، حق تعالیٰ کے قول

انما امرنا لشیء اذا اردناہ ان نقول لہ کن فیکون	جب ہم کسی چیز کا ارادہ کرتے ہیں تو ہمیرا امر تو اس کو یہ ہوتا ہے کہ ہم اس کو کہتے ہیں کہ ہو جا۔ پس وہ ہو جاتی ہے۔

میں اسی کی جانب اشارہ کیا گیا ہے یہاں یہ اعتراض نہ اٹھایا جائے کہ تم نے جیسا کہ طے کیا ہے اس بنیاد پر ہر ممکن کی ماہیت بجنسہ اس کا وجود ہی ہے اور ماہیت خارج میں وجود ہی کی ایک فرع اور شاخ ہے، پھر ماہیت وجود سے مقدم ہو کر وجود کو کس طرح قبول کرے گی، یہ اعتراض اس لئے غلط ہے کہ جو بات یہاں کہی گئی ہے ایک حیثیت سے یہ درست ہے لیکن قصہ یہ ہے، کہ جن خاص وجودوں کا سلسلہ اس وقت تمہارے سامنے بکھرا اور پھیلا ہوا ہے، ان وجودوں کا ایک اور اجمالی مرتبہ بھی ہے، جو اس تفصیلی مرتبے پر مقدم ہے اور اس اجمالی مرتبے کا منشا، حق تعالیٰ کا وہ علم ہے، جو خدا کو خود اپنی ذات اور اپنے الٰہی مراتب و شئون کا ازل میں حاصل ہے، (گویا یہ دونوں علم اس اجمالی مرتبے کا منشاء ہے) الغرض وجودوں کے یہ سلسلے قبل اس کے کہ تنزل پذیر ہو کر تعدد و تکثر کا رنگ اختیار کریں، اور قبل اس کے کہ مفصل ہو کر نمایاں ہوں، علم الٰہی کے اس مرتبۂ سابق میں ان وجودوں کے ذاتی اسماء و صفات تھے اور انہی اسماء و صفات سے اعیان اور ماہیتیں ابھر ابھر کر ظاہر ہوتی ہیں اور جب صورت حال یہ تھی تو ظاہر ہے کہ اس مرتبے میں بھی یہ ماہیتیں ان خاص خاص وجودوں کی تابع تھیں جو حق تعالیٰ کے معلومات ہونے کی حیثیت سے ان کے لئے ثابت تھے، حق تعالیٰ جس علم کے ذریعے سے اس مرتبے میں ان وجودوں کو جانتے ہیں یہ علم عین ذات حق ہے اور اسی کو ذات حق کا کمالی علم بھی کہتے ہیں، جس کی تحقیق علم الٰہی کے مباحث میں آیندہ آئے گی، بہر حال تمام ممکن ماہیتیں اور ان کے وجود ظاہر ہے کہ حق تعالیٰ کے ازلی معلومات ہیں، اور علم کے اس مرتبے میں بھی ماہیتیں ممکنات

کے وجود ہی کے تابع ہیں، پھر امکانی حقائق کے ان وجودوں کا ظہور جیب دوسرے مرتبوں میں ہوتا ہے، تو اسی سلسلے کے مطابق ہوتا ہے، جس سلسلے کے ساتھ علم الٰہی میں ماہیتیں وجودوں کی تابع تھیں اور جب حق تعالیٰ سے ان خاص خاص وجودوں کا افادہ و افاضہ ہوتا ہے، جس کے بعد باہم ایک دوسرے سے وہ ممتاز ہو جاتے ہیں، اور خارج میں متعدد ہو کر ظہور پذیر ہوتے ہیں، تو اس وقت بغیر کسی جعل و تاثیر کے ان ماہیتوں میں سے کوئی ماہیت ان وجودوں کے ساتھ متحد ہو جاتی ہے اور یہ اتحاد کسی علٰحدہ فعل کا نتیجہ نہیں ہوتا، بلکہ حق تعالیٰ سے ان وجودوں کا فیضان بھی ان ماہیتوں کے اتحاد کے لئے کافی ہوتا ہے، جیساکہ ہر ماہیت کا حال اس وجود کے ساتھ ہوتا ہے، جو غیر سے ممتاز ہوتا ہے، ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ خارج میں وجود کے جو مراتب وقوع پذیر ہوتے ہیں ان پر کسی خاص ماہیت کے تقدم کا جو الزام عائد ہوتا تھا، وہ مرتفع ہوگیا، یعنی جس وجود کی طرف ماہیت منسوب ہوتی ہے اس پر ماہیت کے مقدم ہونے کی کوئی وجہ باقی نہ رہی، نہ علم الٰہی کے رو سے اس لئے کہ وہاں بھی اعیان ثابتہ ظاہر ہے حق تعالیٰ کے اس وجود کے تابع ہیں، اس حق کا علم بجنسہ اشیاء کے وجودوں کا تو اجمالی علم ہے، اور ان اشیا، کی ماہیتوں کا بھی تفصیلی علم ہے یعنی اللہ تعالیٰ ان اشیا، کی ماہیتوں کو اس طرح جانتے ہیں کہ وہ وجود حق سے جدا اور علٰحدہ ہیں، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ علۃ تامہ کا علم معلولات کے علم کو مستلزم ہے، جس کی دلیل انشاء اللہ تعالیٰ عنقریب گوش گزار کی جائے گی، رہا ماہیتوں کا خارج میں وجود سے مقدم نہ ہونے کی وجہ، سو وہ اس لئے بدیہی ہے کہ حق تعالیٰ سے جو چیز بالذات فائض ہوتی ہے، اور جو بالذات مجعول و مخلوق ہوتی ہے جیساکہ معلوم ہو چکا وہ صرف وجود ہی کے مختلف مراتب اور پیرائے ہیں اور ماہیتوں کا فیضان اور ان کا جعل وخلق بالعرض ہوتا ہے پس ثابت ہوا کہ وہی بات سچ ہے جو ارباب معرفت کی زبانوں پر جاری ہے، یعنی صوفیہ جو کہتے ہیں کہ اعیان کا موجود ہونا، وجودی فیض کو قبول کرنا" امر واجبی کو سنناسن کر دائرۂ وجود میں داخل ہونا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ وجود کے نور سے اعیان کا ظہور ہوتا ہے نہ کہ اس نور سے اعیان متصف ہوتے ہیں، مسلسل یہ بات بار بار گذر چکی ہے۔

رہا یہ مسئلہ کہ قرآن مجید میں انسان سے شیئیت (یعنے شے ہونے) کی جو نفی آیت۔
ھل اتی علی الانسان حین من الدھر کیا انسان پر وہ وقت نہیں آیا ہے، جب وہ
لم یکن شیئاً مذکورا کوئی ایسی شے نہ تھا جس کا ذکر کیا جائے۔
میں کی گئی ہے، تو اس سے وجود والی شیئیت مراد ہے (یعنے اس وجود کی شیئیت جو اپنے ذاتی امتیاز اور خصوصیت کی وجہ سے اختصاص یافتہ ہوتا ہے اس شیئیت کی نفی مقصود ہے، کیونکہ اگر یہ مراد نہ لی جائے (تو پھر آیت "کن" کا جو مفاد ہے)، اور اس آیت میں تناقض پیدا ہوگا اسی طرح

کان اللہ ولم یکن معہ شی خدا تھا اور اس کے ساتھ کچھ نہ تھا۔
یہ جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے، اس میں بھی جس "شیئیت" کی نفی کی گئی ہے وہ یہی ہے
بہر حال یہ سب کو معلوم ہے کہ ارباب معرفت کے نزدیک امکانی ماہیتوں کے لئے کسی مرتبے میں بھی ہو، صرف ثبوتی شیئیت ثابت ہے، اور وجودی شیئیت سے ان کو کوئی سروکار نہیں ہے، مشہور عارف باللہ اور خاصان حق کے شیخ حضرت ابوالقاسم جنید بغدادی رحمتہ اللہ علیہ نے جب کان اللہ ولم یکن معہ شی"، کی حدیث سنی، تو فرمایا۔
الآن کما کان اور اب بھی وہی ہے جو پہلے تھا (یعنے نہ پہلے خدا کے ساتھ کچھ تھا اور نہ اب کچھ ہے)
شیخ علاء الدولہ سمنانی اپنے رسالۂ فوائد العقائد میں اہل اللہ کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

یہی وہ لوگ ہیں جو حلول اور اتحاد کے شبہے کے بغیر وحدت کے مقام تک پہنچے اور انھی لوگوں کو اپنے رب کے جمال کا مشاہدہ اس رنگ میں میسر آیا کہ "وہ تھا اور اس کے ساتھ کچھ نہ تھا" اور اب بھی وہ یہی جانتے ہیں "وہ اسی طرح ہے جس طرح تھا"

شیخ اسی رسالے میں خود اپنے متعلق یہ بیان کرتے ہیں۔

اس نے (یعنے میں نے) ہر چیز کو وجہ اللہ کے سوا ہالک پایا اور اس نے معائنہ کیا کل من علیھا فان کا (یعنے زمین پر جو کچھ ہے سب فانی ہے اور یہ مشاہدہ ایسا ہے جس میں نہ شک کی گنجائش ہے اور نہ اٹکل اور تخمینے سے ایک رائے قائم کی گئی ہے"

جب یہ مقدمات ذہن نشین ہو چکے تو اب ہم کہتے ہیں کہ ماہیتیں اور اعیان ثابتہ اگرچہ سرے سے نہ اس وقت موجود تھے، بلکہ عین الجمع کے مرتبے میں سب نابود اور مستہلک تھے، اور نہ وجودوں کی تفصیل وظہور کے بعد وہ اب موجود ہیں لیکن خود یہ اپنی ذاتوں کی حیثیت جب ان کی اس طرح عقل تحلیل کرے کہ وجود سے ان کو جدا کرے اور ان پر خود ان کی اپنی ذات کی حیثیت سے نظر کی جائے، تو اس حیثیت سے یہ بہت سے احکام اور امکان اور تمام عیوب ونقائص، اور وہ ساری برائیاں جو ان کی ذاتوں کو لازم ہیں، ان سب کی یہ منشاء ہوتے ہیں، اور ان تمام آفات وشرور کے مرجع ہیں جو ان کو بغیر جعل جاعل وفعل فاعل کے لازم ہوتے ہیں، اس اعتبار سے یہی ماہیتیں اور یہی اعیان، حق تعالیٰ کی طرف عیوب ونقائص کے انتساب میں ڈھال بن جاتے ہیں اور انھی کے ذریعے سے ذات حق کا ان عیوب کے انتساب سے بچاؤ ہو جاتا ہے،

پس معلوم ہوا کہ اعیان اور ماہیتوں کا بالکل سرے سے اعتبار نہ کرنا یہ گمراہی اور حیرت وسرگشتگی الحاد وبے دینی کا منشا، اور شریعت وحکمت کے ابطال کا ذریعہ بن جائے گا کیونکہ ماہیتوں ہی کی حیثیت سے اور ان کے لوازم کو خود انھی کی طرف منسوب کرنے کی وجہ سے بے شمار مشکلات سے نجات ملتی ہے، جن میں سے ایک مشکل یہ بھی ہے کہ عالم میں شرور اور برائیاں کیوں ہیں، یا بعض بندوں سے معاصی اور گناہ کیوں صادر ہوتے ہیں، اس کا یہی جواب ہو سکتا ہے کہ یہ سارا قصور ان اشیا کے اعیان اور ان کے جوہر ذات کی خرابی استعداد کا نتیجہ ہے، اور تقدیر کا "راز"، اسی مقام پر کھلتا ہے،

اگرچہ ارباب توحید کے بعض محققوں کا یہ خیال ہے کہ ماہیات واعیان کی شیئیت بھی حق تعالیٰ کی شانوں میں سے ایک شان ہے، یعنی ذات حق کی باطن ہونے کی حیثیت سے جو شانیں ہیں اور اپنے تجلیات کی صورتوں کا علم جو خدا کو ان تجلیات کے ظہور سے پیشتر ہے، تجلیات کی صورتوں کا بھی علم جو بجنسہ عین ذات حق ہے، یہ اعیان ثابتہ اور ممکن ماہیتوں کی شیئیت ہے، لیکن سچ یہ ہے کہ یہی وہ مسئلہ ہے جس نے کمزور دل ودماغ والوں کو سخت پریشان وحیران کر رکھا ہے

علما میں ایسے کم لوگ ہیں، جن کے لئے تقدیر کا یہ راز ضرر رساں بربادی اور خسارے کا سبب نہ بن گیا ہو، اور ان کے لئے یہ گمراہ کن فتنہ نہ ثابت ہوا ہو، ان میں کم ہیں جو اپنے پختہ اور راسخ علم اور سلوک کی قوت عقل کے ثبات و صحت، کی وجہ سے حق کی راہوں اور صراط مستقیم سے ان کے قدم نہ پھسلے قونوی نے اپنی اس عبارت میں اسی کی طرف اشارہ کیا ہے،

حق کی شانیں، اور اس کے شئون اگرچہ اس کی اسی ذات کے احکام میں سے ہیں جو اس کی وحدت و یکتائی میں پوشیدہ ہے، لیکن پھر بھی یہاں ایک فرق ہے، جسے وہی سمجھ سکتے ہیں جو کمال کے انتہائی درجے پر ہیں، یہاں ایسے ایسے دریا ہیں جن کا کوئی کنارہ نہیں اور ان سے نکلنے کی راہ انھی کو میسر آتی ہے، جنھیں اللہ تعالیٰ چاہے،

قونوی ہی فرماتے ہیں۔

اشیاء کے لئے بھی ظہور مطلق ہے، لیکن ان پر ظہور کا حکم کیا جاتا ہے اور وجود کے لئے بھی ظہور مطلق ہے لیکن وجود پر اس ظہور کا حکم نہیں کیا جاتا بلکہ یہ ظہور عین وجود ہے، حکمی ظہور (جو اشیاء کا ہے) اس کا تعین تو اس نہج سے ہوتا ہے جس کا مشاہدہ کیا جا رہا ہے، اور وجودی ظہور کا تعین جو وجود مطلق کے اعتبار سے ہر اس مرتبے میں ہوتا ہے جس پر علم الٰہی محیط ہے، یعنے جتنے ظاہر ہونے والے مرتبوں کا حق تعالیٰ کو علم ہے وجود کے ان تمام مرتبوں میں سے ہر مرتبے کا تعین ایک پہلو کے لحاظ سے دوسرے مرتبے کے تعین سے مختلف ہوتا ہے، اور ہر مرتبے کا حکم بھی دوسرے رتبے کے حکم سے مختلف ہوتا ہے کیونکہ ظاہر ہے کہ ان دونوں ظہوروں میں جو اشتراک کی وجہ ہے یہ وجہ یقیناً اس وجہ کی مغائر ہے، جس کی وجہ سے باہم ان میں ایک دوسرے سے ممتاز ہوئے ہیں، پس کسی شئے کا جو حصہ کسی ایسی چیز کو ثابت ہو جو کسی دوسری شئے میں ہو، یعنے "الثابت لشئی فی شئی من لشئی" ہو اور یہ ثبوت کسی شرط یا شرائط کے ساتھ مشروط ہو، یا اسی طرح جب کسی شئے کے کسی حصے کی نفی کسی ایسی چیز سے کی جائے جو

کسی دوسری شے میں ہو، اور نفی شرط یا شرط سے مشروط ہو، تو
ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں یہ اثبات اور نفی شرط یا عدم مشروط کی صورت
میں نہیں ہو سکتی، خواہ یہ شرط مرتبہ ہو یا حال ہو، یا مکان ہو یا زمان ہو یا
اس کے سوا کچھ اور ہو، (اس کی مثال یہ ہے کہ مثلاً نباتات کے لئے
نشو و نما کی ایک خاص مقدار ثابت کی جاتی ہے مگر بایں شرط کہ وہ ایسے
مکان میں ہو کہ آفتاب کی روشنی اس پر پڑتی ہو یا ایسے زمانے میں ہو، جو
مثلاً اس کے اگنے کا موسم ہے، تو ظاہر ہے کہ بصورت عدم مکان مخصوص
یا زمان مخصوص نشو و نما کی وہ مقدار جو اس درخت کے لئے مقرر ہے حاصل
نہ ہو گی۔

بہر حال مراتب و احوال اور اسی قسم کے امور کی وجہ سے وجود
کے ہر تعین، اور مراتب وجود میں سے ہر معین مرتبے کے لئے جو مختلف احکام
ہیں تفصیلی طور پر ان کی کوئی حد و نہایت نہیں ہے اگرچہ اصول (امہات)
ان کے محدود ہیں"۔

فصل

اس فصل میں بھی پھر ایک مستقل بحث اسی مسئلے پر کی جائے گی
کہ وجود کی طبیعت کو شرور و آفات کس طرح لاحق ہوئے اور بتایا
جائے گا کہ باوجود اس کے وجود کی جو اپنی ذاتی خیریت ہے، وہ
بہر حال محفوظ بھی رہتی ہے، اور دونوں باتوں میں کسی قسم کی کوئی منافات نہیں ہے"
میری گزشتہ بالا تقریروں سے تم نے اچھی طرح سمجھ لیا ہو گا، کہ وہ ماہیتیں جو
اپنے مفہوم اپنی شیئیت اپنے لوازم کے اعتبار سے باہم مختلف اور ایک دوسرے
کی متبائن ہیں، انھی ماہیتوں میں سے کسی ماہیت پر جب حق تعالیٰ جو احدی الذات
ہے تجلی فرماتا ہے، اور باظل پر اس طرح حق ظاہر ہوتا ہے تو ماہیت اس کے بعد
حق تعالیٰ کے وجود سے موجود ہو جاتی ہے، یا یوں کہو، کہ ماہیت بھی حق تعالیٰ کی وجہ
سے واجب ہو جاتی ہے اور اس کا تحقق حق تعالیٰ کی حقیقت سے متحقق ہو جاتا ہے"
اور ہر ایک ماہیت سے اس کی خاص حیثیت کے اعتبار سے وجود حق ظاہر ہوتا ہے، اور
ہر ایک کے رنگ سے وجود حق رنگین ہوتا ہے، اور تعینات کے تمام مراتب کے ہر مرتبے

میں وجود خاص خاص صفت سے موصوف ہوتا ہے) اور تم یہ بھی جان چکے ہو، کہ یہ ذاتی صفات ونعوت جن کا نام حکیموں کی اصطلاح میں ماہیت ہے اور ارباب معرفت انھیں، کی تعبیر اعیان سے کرتے ہیں، یہ خاص خاص وجودوں سے ذہن میں تو مقدم ہیں، اور خارج میں انھی وجودوں کی وہ تابع ہیں اس لئے کہ جو مخلوق ومجعول ہے وہ وجود ہے ماہیت نہیں، پس معلوم ہوا کہ ماہیتوں میں جو باہمی اختلاف ہے، وہ تو خود ان کی اپنی ذات کا اقتضا ہے، اور وجودوں میں جو اختلاف باہمی ہے وہ صرف شدت وضعف، تقدم وتاخر اوپر ہونے نیچے ہونے کی وجہ سے ہے، الغرض اپنی حقیقی وحدت ذاتی کے ساتھ وجود ہر شے میں ظاہر ہوتا ہے، جیسے پانی مختلف مقامات میں ظاہر ہوتا ہے پھر کہیں شیریں گوارا ہوتا ہے اور کہیں کھارا تلخ، یا آفتاب کی ان کرنوں کا حال ہے، جو مختلف رنگین شیشوں کے رنگ سے رنگین ہوں، حالانکہ ان کرنوں کی خود اپنی ذات تمام رنگوں سے پاک ہے شیخ صدر الدین قونوی اپنے ایک رسالے میں چند حدیثوں کی شرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

> جو کچھ کہ حق تعالیٰ کی ذات میں خود اس کی اپنی ذات کے اعتبار سے ہے، وہ ہر قسم کے مختلف تقییدی صفات سے پاک ہے، اس کی ذات انتہائی لطافت اور پاکیزگی کی حالت میں ہے، اور جب ایسا ہے، تو بجز حق تعالیٰ کا ظہور اور تعین ہر متعین اور ہر مرتبے اور ہر عالم میں بجز اس کے اور کس طرح ہو سکتا ہے کہ اسے متعین امور کی استعداد وقابلیت کا نتیجہ قرار دیا جائے، اور اسے ہر اس مرتبے کا اقتضا ٹھیرایا جائے جس نے اس کے تعین اور ظہور کو چاہا۔"

پس معلوم ہوا کہ مظاہر اور تجلیات کی طرف جتنے خاص افعال وخاص صفات منسوب کئے جاتے ہیں، یہ افعال وصفات ان مظاہر وتجلیات کو ایک حیثیت سے ثابت بھی ہیں، اور ایک حیثیت سے ان سے منفی ومسلوب بھی ہیں، اس لئے کہ ہر خاص موجود میں ایک جہت تو اس کی ذات اور ماہیت کی ہے اور دوسری جہت وجود اور ظہور کی ہے حق تعالیٰ کا کام بجز اس کے اور کچھ نہیں ہے کہ ماہیتوں پر وجود کا افاضہ فرمائے، اور اسی لئے کہ اشیاء پر وہی خیر کا افاضہ فرماتا ہے اس کا

حمد اور شکر کیا جاتا ہے، اور جب ہر ممکن کے متعلق معلوم ہوا کہ اس میں دو جہت کا ہونا لابدی ہے، ایک ماہیت کی جہت دوسری وجود کی نیز یہ کہ ہر ممکن میں دو حیثیتیں ہوتی ہیں ایک امکان ذاتی کی اور دوسری وجوب غیری کی، اور یہ بھی معلوم ہو چکا کہ ممکن کی طرف جو چیزیں منسوب کی جاتی ہیں، یا جن چیزوں کی اس سے نفی کی جاتی ہے، الغرض اس قسم کی ہر بات ممکن میں کسی ایک جہت اور پہلو کے رو سے ثابت ہوتی ہے، اسی طرح یہ بھی معلوم ہو چکا ہے کہ اشیاء کے اتفاق اور اسکی خیریت کی جہت وجود ہے، اور اختلاف و شریت کی وجہ ماہیتیں ہیں، ان امور کے بعد اب تم نے جان لیا ہوگا کہ کلام اللہ یا پیغمبروں کے کلام میں تشبیہ اور تنزیہ کے جو دو پہلو پائے جاتے ہیں ان کا مرجع یہی دو جہتیں ہیں۔ اور دونوں قسم (یعنی تشبیہی و تنزیہی کلاموں) کو اس کے ظاہر پر اس طرح محمول کیا جاتا ہے کہ اس سے نہ تناقض لازم آتا ہے، نہ تاویل کی ضرورت ہوتی ہے، یعنی ایجاد، افاضہ، فعلیت، تکمیل، تحصل، بقاء، لطف، رحمت، یہ تو اللہ تعالیٰ اور اس کی قدرت کا پہلو ہے، اور قابلیت، قصور، خلل، فتور، ہلاکت، تجدد، زوال، قہر، غضب، یہ خلق اللہ اور ان کی استطاعت کی طرف منسوب ہوگا فارسی میں اسی کو ادا کیا گیا ہے ؎

از اں جانب بود ایجاد و تکمیل ❊ وزیں جانب بود ہر لحظہ تبدیل

باقی قبول کرنے والوں، اور امکانی حقیقتوں، و ماہیتوں، میں، خود تفاوت کا ہونا، سو یہ کچھ تو خود ان کی اپنی ذاتوں کا بھی اقتضاد ہے، ایک وجہ تو اس کی یہ ہے اور ایک، وجہ اس کی فیض اقدس کی طرف راجع ہوتی ہے جس کا دوسرا نام قضائے الٰہی ہے، بہترین نظام اور مناسب ترین ترتیب کے ساتھ اشیاء کا جو ثبوت علم الٰہی میں اس طور پر ہے، کہ وہ حق تعالیٰ کے اسماء و صفات کے تابع ہیں، علم الٰہی میں اشیاء کے اسی ثبوت کو قضائے الٰہی کہتے ہیں، اور حق تعالیٰ کی جانب سے ماہیتوں پر ان کے مخصوص اوقات، اور ان کی خاص صلاحیتوں کی بنیاد پر وجود کا جو افاضہ ہوتا ہے، اس کا نام "فیض مقدس" ہے، اور یہی بجنسہ خارجی تقدیر ہے، کیونکہ تقدیر تو اللہ تعالیٰ کے علم کی تابع ہے، اور حق تعالیٰ کی ذات سے وجوداً دونوں جدا نہیں ہو سکتے، لیکن اشیاء کا حدوث اور ان کی نوزائیدگی ان کا تجدد، نوبہ نو پیدا ہونا، ایک کے آنے کے بعد دوسرے کا غائب ہونا، اشیاء کی جو یہ حالتیں ہیں پھر حق تعالیٰ کی ذات کے ساتھ

ان کا خارجی و علمی اعتبار سے وجود اُجدا نہ ہونا کیا ان دونوں میں منافات نہیں ہے؟
بہ ظاہر یہی معلوم ہوتا ہے لیکن انشاء اللہ تعالیٰ جب زمان و دہر سرمد کی حقیقت تم پہ واضح ہوگی، اور تم کو یہ بتایا جائے گا کہ خالق کل کی طرف ان چیزوں کی نسبت ایسے مقدس طریقے سے ہے، کہ اس سے نہ حق تعالیٰ کی ذات میں نہ صفات میں تغیر لازم آتا ہے اور نہ افعال اس حیثیت سے کہ وہ حق تعالیٰ کے افعال ہیں، ان میں کسی قسم کا تجدد راہ پاتا ہے، اس وقت تم کو خود معلوم ہو جائے گا کہ اس میں کوئی تناقض اور منافات نہیں ہے، زمانی چیزوں، اور مکانی امور کو حق تعالیٰ کس مقدس طریقے سے محیط ہیں، جب تم کو اس کی تفصیل سنائی جائے گی تو اس وقت تم سمجھو گے کہ اپنے فرشتوں اور پیغمبروں سے حق تعالیٰ کی گفتگو کی کیا نوعیت ہے لیکن اس طریقے پر اس کی شرح نہیں کی جائے گی، جیسا کہ اشاعرہ کہتے ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ ممکنات کے وجودوں میں جو نقائص اور برائیاں محسوس ہوتی ہیں ان سب کا مرجع خود ان کے محل اور وہ چیزیں ہیں، جنھوں نے ان کو قبول کیا، وجود بحیثیت وجود کے ان سے قطعاً پاک ہے، اسی سے ثنویہ (یعنے جو دو واجب اہرمن و یزدان کے قائل ہیں) ان کا شبہہ بھی مندفع ہوگیا، اور قرآن کریم کی جو دو آیتوں میں بہ ظاہر تناقض معلوم ہوتا ہے وہ بھی مرتفع ہوگیا۔ یعنے ایک تو آیت۔

ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك	تجھے جو بھلائی پہنچتی ہے وہ تو اللہ کی طرف سے ہے اور جو برائی تجھے پہنچتی ہے وہ خود تیری اپنی ذات سے پہنچتی ہے،

دوسری آیت۔

قل كل من عند الله	کہدو کہ بھلائی برائی، سب اللہ ہی کے پاس سے ہے۔

مسئلے کی لطافت ہی کا نتیجہ ہے، کہ اسی آیت کے پاس ہی حق تعالیٰ نے فرمایا۔

فما لهولاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا	پھر ان لوگوں کو کیا ہوگیا ہے کہ بات سمجھنے کے قریب ہی نہیں آتے۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ اپنی گہرائی، اور دقت کی وجہ سے "علت و معلول" کا مسئلہ

عام لوگوں کے لئے سخت دشوار ہے اس لئے کہ معلولوں کا وجود علل کے چہروں پر پردہ بن جاتا ہے، اور اس راہ میں تباہ ہوئے جو بھی تباہ ہوئے علماء اس کی تشریح میں حیران ہیں، پھر بعض ہیں جو اسباب کو ثابت کرتے ہیں، بعض نفی کرتے ہیں، اسی وجہ سے کہا جاتا ہے، کہ لوگ اس مسئلے کے متعلق دو گروہوں میں منقسم ہیں، ایک حیرانوں کی جماعت ہے، دوسرے جاہلوں کی۔

اس مرض عویص، اور اس لغزش بے پناہ سے بچ کر نکلنے والے موحدین کی وہی جماعت ہے، جس کی توحید اور اسباب کے دید میں منافات نہ ہو، اس مقام کے تحقیق کا خلاصہ یہی ہے جیسا کہ گزرا یعنے ہر شے میں دو پہلو ہے، ایک رُخ اشیاء کا سبب الاسباب و رب الارباب کی طرف سے ہے، یہی تعلق ہے جس کے ذریعے سے چیزیں حق تعالیٰ کی تسبیح پڑھتی ہیں تنزیہ کرتی ہیں اس کے حمد و ستائش کا گیت گاتی ہیں، اور اسباب میں تاثیر کا جو مشاہدہ ہوتا ہے، یہ اسمائے حسنیٰ میں سے کسی اسم کا نتیجہ ہوتا ہے، جس کا یہ سبب مظہر ہوتا ہے، اور ذکر کرنے کے جس مرتبہ میں وہ ہوتا ہے اسی مرتبے کے حساب سے وہ تسبیح و تحمید کرتا ہے، رہی خود اس کی اپنی ذات تو اس کو تسبیح سے کیا تعلق، وہ تو بجائے خود فاسد ہے، الغرض حقائق کے اختلاف کا مرجع در اصل اسماء کا اختلاف ہے لیکن شرور اور نقائص، تو ان کا مرجع قبول کرنے والوں کی خصوصیات اور ان کی استعدادیں و صلاحیتیں ہیں وجود کی حقیقت کا جب نزول ہوا تو نزول کے آخری منزلوں اور درجوں میں، جو کشمکش پیدا ہوئی انہی سے یہ مختلف استعداد اور صلاحیت کا ظہور ہوا، تمام سچے مذاہب کی زبانیں اس کی متفقہ شہادت ادا کر رہی ہیں کہ ہر کمال و خیر، و سلامتی، کا انتساب حق تعالیٰ کی طرف ہوتا ہے اور ہر قسم کی برائی، آفت، نقص قصور کا مرجع خلق ہے، خواہ کسی اعتبار سے بھی اس کو مرجع قرار دیا جائے، حضرت خلیل علیہ السلام سے نقل فرماتے ہوئے جیسا کہ قرآن مجید میں حق تعالیٰ کا ارشاد ہے،

واذا مرضت فھو یشفین۔	میں جب بیمار پڑتا ہوں، تو وہ اچھا کرتا ہے۔

دیکھو! خلیل علیہ السلام بیماری کو اپنی ذات کی طرف منسوب فرماتے ہیں اور شفا کو اپنے رب کی طرف قرآن کی آیت (حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی دعا)

ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفرلهم فانك انت العزيز الحكيم	(اے اللہ، اگر تو انھیں (تثلیث ماننے والوں کو) سزا دے گا، تو یہ تیرے بندے ہیں اور اگر انھیں بخشدے گا تو تو غالب اور حکمت والا ہے'

اس میں ادھر اشارہ فرمایا گیا ہے کہ بدبخت جاہل نفوس کو جو عذاب ہوگا وہ حق کی طرف سے بطور انتقام کے نہیں ہوگا بلکہ اس لئے ہوگا کہ سزا ان اعمال و افعال کا نتیجہ ہے، اور عذاب ان کے ردی اخلاق کے لوازم میں ہے، گویا وہ خود ہی اپنی اس آگ کے ایندھن کا لادنے والا ہے، جو آخرت میں اس کے سامنے آئے گی، ٹھیک جس طرح شدت حرص کسی کھانے کی آدمی کو کسی سخت مرض میں مبتلا کردے اور یہ کہ مغفرت حق تعالی کی خوشنودی، وجود اول کے جود و کرم کے لوازم میں سے ہے اشیا پر وجود کا افاضہ یہ ان کے قبول کرنے والوں کے امکان و استعداد کے مطابق ہوتا ہے، جیسا کہ ہمارے سردار سیدنا محمد صلی اللہ علیہ وسلم اپنی دعا میں فرماتے۔

الخير كله بيديك والشر ليس اليك	سارا خیر تیرے دونوں ہاتھوں میں، برائی کی نسبت تیری طرف نہیں ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دوسری حدیث مروی ہے۔

من وجد خيراً فليحمد الله ومن وجد غير ذالك فلا يلومن الا نفسه	جو کوئی بھلائی پائے تو چاہئے اللہ کی ستائش کرے اور جو اس کے سوا پائے، تو نہ ملامت کرے مگر خود اپنے آپ کو

پس واضح ہوا کہ حق تعالی کے لئے وجود کا افاضہ، ماہیات کو عدم سے نکال کر بود و وجود کے دائرے میں داخل کرنا، قوت سے فعل کی طرف، پوشیدگی سے ظہور کی طرف ان کو لانا، بس انھی امور کی حمد انھی کاموں کی ستائش اس کی ذات کی طرف عائد ہوتی ہے،

والله الهادى الى سواء السبيل	اور اللہ ہی سیدھی راہ کی راہنمائی فرمانے والا ہے۔

فصل	ممکنات حق کے ظہور و نمود کے آئینے ہیں اور آلہ کی وہ تجلی گاہیں ہیں، اس فصل میں اسی تجلی اور ظہور کی کیفیت بیان کی جائے گی،

یہ بات پہلے بھی بیان کی جا چکی ہے کہ ممکنات اور تمام ماہیتیں وجود حق

کے آئینے ہیں، اور حقیقت مقدسہ کی تجلی انہی کے ذریعے سے ہوتی ہے، اسی کے ساتھ ایک واقعہ یہ بھی ہے کہ ہر آئینے کی بحیثیت آئینہ ہونے کی یہ خاصیت ہے کہ جس چیز کی اس آئینے میں تجلی ہو، اس کی صورت کی وہ نقل اتارے، اور اس کی حکایت کرے، مگر محسوسات چونکہ کثرت سے چھلکوں پر مشتمل ہوتے ہیں، نقص وامکان کے چند در چند پہلوؤں کے تہوں میں دبے ہوئے ہیں، اس لئے حق اول کی پوری نقل اور حکایت کے پیش کرنے سے وہ قاصر ہوتے ہیں، اور جو کچھ بھی وجود حق کی ان سے نمائش وحکایت ہوتی ہے، ان کو وجود حق سے بہت دور کا تعلق ہوتا ہے، جیسا کہ اپنی کتاب اثولوجیا میں مشائیوں کے استاد معلم اول ارسطو طالیس رقمطراز ہے، یہ یاد رکھنا چاہئے کہ مسئلۂ "ربوبیت" کی تفصیل میں یہ مشہور کتاب ہے، بہر حال اس کا بیان یہ ہے کہ اشیاء پر حق کی صرف ایک ہی تجلی اور ممکنات میں صرف اس کا ایک ہی ظہور ہے، اشیاء میں اس کا جو ظہور ہے یہی ظہور بعینہ اس کا وہ دوسرا ظہور ہے، جو خود اپنے ہی ذات پر افعال کے مرتبے میں ہوا ہے، کیونکہ حق سبحانہ وتعالی نے اپنے انتہائی کمال اور پورے تام ہونے کی وجہ سے اپنی ذات سے خود اپنی ذات کے لئے فضل فرمایا، اور اس کے وجود میں ایک تموج اور فیضان کا ظہور ہوا گویا وہ اس لئے چھلک پڑا کہ کامل وتام ہونے سے بھی زیادہ اس کی ذات کی حیثیت تھی اور وجود حق کا خود اپنی ذات سے جو یہ دوسرا وثانوی ظہور ہوا، ناممکن ہے کہ یہ ظہور ظہور اول ہو کیونکہ دو مماثل چیزوں کا اکٹھا ہونا بھی محال ہے اور یہ ممنوع ہے کہ تابع متبوع کے درجے تک پہنچ جائے، یعنے وجودی کمال اور نوریت میں جو دو چیزیں باہم تابع ومتبوع کا تعلق رکھتی ہوں، ان میں یہ ناممکن ہے کہ تابع متبوع کے درجے پر قبضہ کرلے، پس معلوم ہوا کہ یہ ثانوی ظہور در اصل ان اسماء وصفات کے تکثر کا نتیجہ ہے جو علم اجمالی بسیط مقدس میں ایک دوسرے سے ممتاز ہیں، اسی ثانوی ظہور کی تعبیر مختلف جماعتوں میں مختلف الفاظ سے کی جاتی ہے، مثلاً واجبی وجود کا نزول کوئی اس کو کہتا ہے کوئی اس ظہور کا نام افاضہ رکھتا ہے، کوئی "نفس رحمانیہ" کے نام سے موسوم کرتا ہے، بعضوں کی زبان میں اس کا نام علیت وتاثیر ہی سے اہل ذوق اس کی تعبیر "محبت افعالی" سے کرتے ہیں، "غیر پر تجلی فرمانا" بعضوں کی یہ بھی تعبیر ہے،

الغرض ذات احدی، اور حقیقت واجبی کا ماہیتوں کے ہر ہر آئینے میں ظہور خود اپنی ذات کی بنیاد پر ہوا ہے نہ کہ ان ماہیتوں کی بنیاد پر مختلف قسم کی تجلیاں اور رنگارنگ کے ظہور کی نمائش ہوئی ہے، جیسا کہ بعضوں کو وہم ہوا ہے لیکن باوجود اس کے حق تعالیٰ ان وحدت صادقہ، اور احدیت حقہ میں اس سے کوئی رخنہ پیدا نہیں ہوتا، اس کی ذات اس قسم کی رخنہ اندازیوں سے پاک ہے، شیخ اکبر محی الدین بن العربی، اپنی کتاب فتوحات مکیہ (۳۶۳) باب میں ارقام فرماتے ہیں۔

آدمی آئینے میں جب اپنی صورت دیکھتا ہے تو قطعاً جانتا ہے کہ ایک حیثیت سے وہ اپنی ہی صورت دیکھ رہا ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ ایک حیثیت سے وہ اپنی صورت نہیں دیکھ رہا ہے، یعنی آئینے کے چھوٹے بڑے ہونے کی وجہ سے دیکھتا ہے کہ آئینے والی صورت بھی چھوٹی بڑی ہوتی رہتی ہے لیکن بایں ہمہ میں اپنی صورت نہیں دیکھ رہا ہوں" اس کے انکار پر بھی قادر نہیں ہے، حالانکہ جانتا ہے کہ آئینے میں اس کی صورت نہیں ہے، اور نہ اس کی صورت آئینے اور اس کے درمیان جو فاصلہ ہے اس میں پائی جاتی ہے، الغرض "اس نے اپنی صورت دیکھی" "اس نے اپنی صورت نہیں دیکھی" ان دونوں باتوں میں نہ وہ سچا ہے اور نہ جھوٹا ہے، سوال ہوتا ہے کہ یہ صورت جو آئینے میں معلوم ہو رہی ہے خود کیا ہے! کہاں ہے! اور آخر اس کا قصہ کیا ہے!

واقعہ یہ ہے کہ وہ "نہیں ہے اور ہے بھی" یعنے منفی بھی ہے اور ثابت بھی موجود بھی ہے اور معدوم بھی، معلوم بھی ہے اور مجہول بھی، اپنے بندوں کے لئے حق تعالیٰ نے یہ ایک مثال قائم فرمائی ہے، تاکہ آدمی یہ سمجھے کہ جب وہ اس عالم کی ایک چیز کو جان نہیں سکتا، اور اس کی حقیقت تک پہنچنے سے عاجز ہے، تو پھر جو اس کا خالق ہے، اس کے علم اور معرفت میں زیادہ عاجز اور زیادہ جاہل زیادہ حیران ہونے کا وہ مستحق ہے"

میں کہتا ہوں کہ شیخ رحمتہ اللہ علیہ کی غرض یہ ہے کہ حق تعالیٰ کے تجلیات (آئینے والی صورت) کی اس حقیقت سے بھی زیادہ لطیف و دقیق ہیں، جس کے متعلق عقول

حیران ہیں، اور انسان کی ادراکی قوتیں، اس کے سمجھنے سے اس حد تک عاجز ہے کہ اسی میں شک واقع ہوگیا، کہ جس چیز کو ہم آئینے میں دیکھتے ہیں، خود اس کی کوئی واقعی حقیقت ہے بھی یا نہیں کیونکہ عقل نہ اس کے متعلق یہ فیصلہ کر سکتی ہے کہ وہ معدوم محض ہے، اس لئے کہ وہ لاشے (کچھ نہیں) تو ہے نہیں، جیسا کہ تم کو معلوم ہو چکا اور نہ وہ وجود صرف، خالص ہستی ہے، اس لئے کہ تم یہ بھی جان چکے ہو، کہ آئینے کے مقابل والی صورت سے یہ آئینے والی صورت جدا بھی نہیں ہے، اور نہ آئینے کی اس صورت کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ وہ صرف ایک امکان ہے، تو گویا آئینہ اور جو صورت اس میں نمایاں وظاہر ہوتی ہے، ان کی پیدائش کی حکمت یہ بھی ہے، کہ بندوں کی سمجھ میں اس ذریعے سے یہ بات آجائے کہ اشیاء میں حق کا نور کس طرح ساری اور پھیلا ہوا ہے، اور ماہیتوں کے آئینوں پر حق کی تجلی کس طرح ہو رہی ہے، اور حق کا ظہور ہر شے میں حق ہی کے اقتضاء سے کس طرح ہو رہا ہے کیونکہ مسلسل بتاتا چلا آرہا ہوں کہ امکانی ماہیت کا وجود خود اس کی ماہیت نہیں ہے، اور نہ امکانی ماہیتوں کا وجود عین وجود واجب ہے اس لئے کہ ممکن کے وجود میں ظاہر ہے کہ نقص ہوتا ہے، کوتاہی ہوتی ہے، امکان کی صفت سے وہ موصوف ہوتا ہے، لیکن باوجود اس کے ممکن کا وجود واجب کے وجود سے بالکلیہ جدا بھی نہیں ہے اس لئے کہ ممکن اپنی یافت اور تحقق میں ظاہر ہے کہ غیر مستقل ہے جیسا کہ اس کی دلیل کا پہلے ذکر ہو چکا ہے،

نیز جس طرح یہ ثابت کیا جا چکا ہے کہ اشیاء پر حق تعالیٰ کی ایک ہی تجلی اور ایک ہی افاضہ ہے، ان میں جو تعدد و تکثر نظر آتا ہے، یہ ماہیتوں کے تعدد و اختلاف کا نتیجہ ہے اسی طرح یہ امر بھی پایۂ تحقیق کو پہنچ چکا ہے کہ ایک ہی مظہر کے اعتبار سے تجلی میں تکرار نہیں ہو سکتی، اور اسی سے یہ بات بھی مستفاد ہوتی ہے، کہ کسی حقیقت کا کامل اور پورا علم صرف اس حقیقت کے حضور ہی سے حاصل ہو سکتا ہے، یعنے اس حقیقت کی کوئی شبیہ و شبح اس حقیقت کے علم کا ذریعہ نہیں بن سکتا، کیونکہ شبح و عکس یا شبیہ کا ظہور خود بجنسہ اس حقیقت کا ظہور نہیں ہے، ورنہ پھر وہی تکرار کا الزام عائد ہوگا، حالانکہ ارباب معرفت اس تکرار کے منکر ہیں، یہیں سے ارباب بصیرت پر ایک نکتہ بھی واضح ہو سکتا ہے مطلب یہ ہے کہ اشیاء کے حقائق کا ادراک انسانی نفوس کو جو اس وقت ہوتا ہے، جب اپنے

تجربہ کے بعد ان کا مبدء فیاض سے اتصال ہو جاتا ہے، تو نفوس کے اس ادراک کی نوعیت میں حکما، مختلف ہیں بعض یہ ادراک آیا بطور ترشح اور ریزش کے ہوتا ہے یا عکس کے ذریعہ سے اس کا حصول ہوتا ہے، عکس کا مطلب یہ ہے، کہ اشیاء کی صورتوں کا افاضہ نفوس پر ہوتا ہے، یا مبدء فعال کی ذات ہی میں نفوس ان کا مشاہدہ کرتے ہیں، ہر مسلک کی تائید میں دلائل پیش کیے جاتے ہیں، جو اہل فن کی کتابوں میں مذکور ہیں، لیکن تحقیق کے بعد جو لوگ عارف و بصیر ہیں ان کو یہ معلوم ہوا ہے کہ نہ یہ مسلک صحیح ہے اور نہ وہ، بلکہ واقعہ یہ ہے، کہ مبدء فعال (حق تعالیٰ) کے ساتھ جن نفوس کو اتصال تام نصیب ہوتا ہے، اس کا سبب ان نفوس کا اپنی ذات سے فنا ہو کر اور اپنی انیت وہستی کے پہاڑ کو ڈھا کر حق کے ساتھ باقی ہونا، اور اس کی ذات کے مشاہدے میں مستغرق ہوتا ہے، اس حال کے بعد ایسا آدمی اشیاء کو خارج میں اسی طرح دیکھتا ہے جس طرح وہ واقع میں ہیں، یہ نہیں ہوتا کہ اس کے بعد حقائق اسے اس کے خلاف نظر آتے ہیں جیسا کہ وہ واقع میں ہیں، ورنہ پھر وہی تجلی الٰہی میں تکرار لازم آئے گی ظاہر ہے کہ اس تکرار کا غلط ہونا ثابت ہو چکا ہے، اور ارباب معرفت نیز ان رواقی حکیموں نے اس کا انکار کیا۔ ہے، جو قائل ہیں کہ اشیاء کا اعیان اور واقع میں وجود صرف یہ ہے کہ یہ اشیاء حق کے اشیائے معلومہ سے نہیں، بلکہ خود حق سے ہیں۔ الغرض ان اشیاء کا معلوم حق ہونا ہی ان کا خارج و اعیان میں موجود ہوتا ہے، اور ان اشیاء کے متعلق حق تعالیٰ کے عالم ہونے کے یہ معنی ہیں کہ ان اشیاء کا فیضان حق سے اس کے وجودی نور کے ذریعے سے ہوا، الحاصل، عالم قدس کے اتصال کی وجہ سے عارف کو حقائق کی صورتوں کا جو علم بھی ہوتا ہے، (تو یہ حقائق کی صورتوں کے ذریعے سے نہیں ہوتا) بلکہ خارج میں حقائق جس طرح واقع ہیں خود وہی عارف کے سامنے ہوتے ہیں، نہ کہ ان کی شبیہ، یا مثال، یہ حال تو ان ارباب کمال کا ہے، جنھیں حق کے ساتھ اتصال میسر ہوتا ہے، لیکن جو بیچارے ناقص اور زیر حجاب ہیں وہ اشیاء کے آئینے میں حق کو دیکھتے ہیں، اور جیسا اس کو دیکھتے ہیں ویسا ہی اسے خیال کرتے ہیں، پس یہ لوگ حق کو اپنی اعتقادی صورت کے ذریعے سے پہچانتے ہیں، پھر قیامت کے دن جب حق تعالیٰ اس صورت کے ساتھ ظاہر ہوگا جو اس کی اعتقادی صورت کے غیر ہوگی، تو وہ اس کے حق ہونے کا انکار

کرے گا، اس سے پناہ مانگے گا لوگوں کے عقائد میں اختلافات جو پیدا ہوئے، اس کا منشاء یہی ہے، کہ وہ مختلف اشیاء میں حق کو دیکھتے ہیں اسی کی طرف حق تعالیٰ کے قول۔

انا عند ظن عبدی بی	میں اپنے بندے کے اس خیال کے پاس رہتا ہوں جو میرے متعلق وہ خیال کرتا ہے۔

میں اشارہ کیا گیا ہے، الغرض الٰہی تجلیات میں سے ہر شخص اسی تجلی کو قبول کر لیتا ہے جو اس کے مناسب حال ہوتی ہے، اور اس کی فطرت جس سے ابا کرتی ہے، اس کا وہ انکار کر بیٹھتا ہے، لیکن جو سالک کہ واصل بحق ہو چکا ہے وہ حق تعالیٰ کو تمام مخلوقات کی نسبتوں سے مجرد اور پاک کر کے مشاہدہ کرتا ہے، پھر اس کا ظرف چونکہ تنگ ہوتا ہے، اس میں مخلوقات کی گنجائش باقی نہیں رہتی، اس لئے جس طرح حق میں فانی ہونے سے پہلے مخلوقات کی وجہ سے وہ حق سے محروم و محجوب تھا اور اس کے ظرف وجود کے تنگ دامانی کا یہ لازمی نتیجہ ہے، اسی طرح اب جب وہ دوسرا حال اس پر طاری ہوتا ہے، تو اس وقت چونکہ ہر شے سے فانی ہو جاتا ہے، اس لئے، الٰہی مراتب، اور اسمائی و ذاتی تجلیات سے بے خبر ہو جاتا ہے،

لیکن جو کامل ہوتا ہے، اور حق کو تمام مظاہر اور اس کی تجلی گاہوں میں پہچانتا اور دیکھتا ہے، اور اجمال سے مدد لے کر تفصیلات کی سیر کرتا ہے، تو ایسا آدمی حق تعالیٰ کا اسماء و صفات کے رخ سے بھی مشاہدہ کرتا ہے، پس یہ حق کو حق ہی سے دیکھتا ہے، اور حقائق کی اس سرزمین کی سیر کرتا ہے جو اپنے رب کے نور سے جگمگاتی رہتی ہے، اس مقام پر اشیاء کا جو اسے علم ہوتا ہے، اس کا سبب مبدء اشیاء کا علم ہوتا ہے، وہی مبدء اشیا جس نے اشیاء کی ہستیوں کو ظاہر کیا اور ان کے اعیان ثابتہ کو نمود عطا کیا، اس وقت اس پر یہ بات صادق آتی ہے کہ وہ اشیاء کو حق تعالیٰ کے اس وجہ کریم کے آئینے میں دیکھتا ہے، جو آسمان و زمین کے غیب اور پوشیدہ امور کا مالک ہے، پس معلوم ہوا کہ جس طرح ایک حیثیت سے اشیاء ذات حق کے آئینے ہیں، اسی طرح حق تعالیٰ اشیاء کے حقائق کا آئینہ ہے، لیکن ہر ایک کے آئینہ ہونے کی حیثیت دوسرے سے جداگانہ ہے، تقریر اس کی یہ ہے کہ ذات حق کے سوا جتنے آئینے ہیں، مثلاً ممکنات کی ماہیتیں کہ حقیقت وجود کا ظہور انھی سے ہوتا ہے یا ان کلی خیالی قوتوں کے آئینے جنھیں عالم مثال

کے مظاہر کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، یا ان جزئی خیالی قوتوں کے آئینے جو خیالی صورتوں کے بھی مظاہر ہیں، نیز جلیدی آبی بلوری آہنی وغیرہ وہ تمام صورتیں جن میں ہر ایک صورتوں کے مظاہر ہیں جو دیکھی سنی چکھی سونگھی چھوئی جاتی ہیں، یعنے ان چاروں قسم کے محسوسات کے جو مظاہر ہیں، الغرض ان سب کے آئینہ ہونے کی حیثیت اور نوعیت یہ ہوتی ہے، کہ جن کیفیات اور صورتوں کے یہ مظاہر ہوتے ہیں، ان سے ان کی ذات کو بحقیقت ان کی خود اپنی ذات کے حسب خال فرض کر لیا جاتا ہے، اس وقت وہ ذات حق کے آئینے بنتے ہیں. اگرچہ خود وہ کیفیات اور صورتیں جن کے یہ مظاہر ہیں، وہ ان اشیاء کے وجود کے مظاہر ہوتی ہیں لیکن ان اشیاء کے آئینہ ہونے کی حیثیت چونکہ بجنسہ ان کی ذات اور وجود کی حیثیت نہیں ہوتی کیونکہ ان میں ہر ایک کی ذات کسی نہ کسی وجودی قید کے ساتھ مقید ہوتی ہے، اس لئے آئینہ ہونا ان پر ہر اعتبار سے صادق نہیں آتا، اگرچہ ہر اعتبار سے اس کا کاذب اور غلط ہونا بھی صحیح نہیں ہے، ٹھیک اس کی مثال ایسی ہے کہ تم جب آئینے کی خاص ذات کو پیش نظر رکھ کر اس حیثیت سے دیکھنا شروع کرو کہ یہ لوہے سے بنا ہوا ہے یا شیشے سے، ظاہر ہے کہ اس وقت تمھاری نظر سے وہ صورت اوجھل ہو جائے گی جو آئینے میں نظر آتی تھی، اور اس وقت آئینہ اس صورت کا مظہر باقی نہ رہا کہ وہ مقید اور محدود ہے لیکن جب اس سے قطع نظر کر لیا جائے کہ وہ لوہے کا یا شیشے کا ہے یعنی خود اس آئینے کی ذات کو استقلالی نظر سے نہ دیکھا جائے بلکہ اس کے ارتباطی و تعلقی ہونے کی حیثیت پیش نظر ہو، یقیناً اب وہ صورت جو تمھارے روبرو ہے نظر آئے گی، لیکن آئینے کی یہ خصوصیت کہ وہ لوہے کا یا شیشے کا ہے (اگرچہ واقع میں اس وقت بھی اس کی یہ خصوصیت باقی رہتی ہے) مگر اس کی طرف دیکھنے والے کی توجہ باقی نہیں رہتی یہی وجہ ہے کہ آئینے میں جو صورت نظر آتی ہے، وہ بجنسہ وہ شخص نہیں ہوتی، جو آئینے میں دیکھا جا رہا ہے گویا آئینے کی یہی خصوصیت اس شخص کے حقیقی وجود کی راہ میں حائل ہو جاتی ہے، اور آئینے میں جتنی زیادہ خصوصیت بڑھتی چلی جائے گی، اسی حد تک اس کی حجابی حیثیت بھی بڑھتی جائے گی، اسی لئے آئینے میں جو چیزیں نظر آتی ہیں وہ چھوٹے بڑے سیدھے ٹیڑھے نمایاں اور مخفی ہونے میں باہم آئینوں کی مختلف خصوصیتوں کی وجہ سے مختلف ہوتی ہیں

مثلاً آئینے کے کوزہ پشت، یا گہرے یا زیادہ صیقل شدہ ہونے یا میلے ہونے کی وجہ سے ان میں نظر آنے والی صورتوں کے حالات مختلف ہوتے ہیں، اگرچہ جس وقت آئینے کے ذریعے سے صورت ہی کا دیکھنا مقصود ہوتا ہے، اس وقت آئینے کی یہ خصوصیتیں پیش نظر نہیں ہوتیں پس جو حال آئینے کا ہے، یہی حال تمام امکانی آئینوں کا ہے لیکن خود حق تعالیٰ چونکہ اس کی ذات صرف فیاض ہے، اور اسی سے اشیاء کی صورتوں کا بھی فیضان ہوتا ہے، اور اسی کی وجہ سے ان اشیاء کا تعقل بھی ہوتا ہے، اس لئے حق تعالیٰ کی ذات ایک ایسا مظہر بن جاتی ہے، جس کے ذریعے سے تمام اشیاء کا ظہور ان حالات اور کیفیات کے ساتھ ہوتا ہے، جو واقع میں ان کے لئے ثابت ہیں، اس مسئلے کے سمجھنے کے لئے حسب ذیل بیان کو غور سے سننا چاہئے،

یہ واقعہ ہے، کہ حق تعالیٰ کی ذات خود اپنی ذات کی حیثیت سے بغیر اس کے کہ اس کے ساتھ کسی قسم کی کسی بیرونی حیثیت کا اضافہ ہو، وہ تمام اشیاء کی مبدء اور سرچشمہ ہے، پس جس طرح ذات حق اشیاء کی مبدء ہے، اسی طرح حق تعالیٰ کی ذات کا مشاہدہ بھی اشیاء کا مشاہدہ ہے، کیونکہ علت تامہ کا کامل علم معلول کے علم کو ناگزیر بنا دیتا ہے، پھر جس طرح حق تعالیٰ کی ذات کا مشاہدہ بجز خود ذات حق کے مشاہدے کے نہ ہوتا ہے نہ ہو سکتا ہے بلکہ حق تعالیٰ کی ذات اور اس کی ذات کا شہود یہ دونوں باتیں دراصل ایک ہی ہیں ان دونوں پہلوؤں اور حیثیتوں میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور ذات حق کے یہی دونوں پہلو مخلوقات کے وجود کے بھی، اور ان کے مشاہدے کی بھی علت ہے، اسی طرح مخلوقات کی ذاتوں کے مشاہدے کی شکل بھی ان کے وجود کے سوا اور کسی ذریعے سے قابل تصور نہیں ہو سکتی، کیونکہ دونوں علتیں جب دراصل ایک ہی ہیں، تو معلولوں کا بھی بغیر کسی تعدد کے ایک ہونا ضروری ہے پس اشیاء کا وجود جس طرح وہ واقع میں ہے، حق تعالیٰ کے وجود کے توابع و آثار میں سے ہے، اسی طرح اشیاء کا تعقل اور ان کا مشاہدہ جس طرح وہ واقع میں ہیں، حق تعالیٰ کے تعقل اور مشاہدے کے تابع ہے الغرض ثابت ہوا کہ حق تعالیٰ کی ذات خود اپنی ذات کی حیثیت سے ایک ایسا آئینہ ہے، جس میں کلی اور جزئی اشیاء ٹھیک اسی رنگ میں جس میں وہ واقع میں ہیں اس طرح نظر آتی ہیں کہ اس میں کسی غلطی اور جھوٹ اور آلائش شریک نہیں ہے، لیکن ممکنات کے آئینہ ہونے کی جو حیثیت ہے

اس کا حال یہ نہیں ہے،

ایک نتیجہ

گزشتۂ بالا تقریر سے یہ بات واضح ہوئی کہ کسی شے کے ادراک و علم کی صورت اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے، کہ اس کے خالق اور آفریدگار کا علم حاصل کیا جائے اسی کے علم سے اشیاء کا بھی علم حاصل ہو سکتا ہے اس مسئلے کا ذکر پہلے بھی ہو چکا ہے، یعنے بتایا گیا ہے، کہ ہر شے کے وجود کا صرف ایک ہی پیرایہ ہے، جو ایک ہی جہت اور راہ سے حاصل ہوتا ہے، کیونکہ شے واحد کے دہرانے اور تکرار کا ممنوع ہونا معلوم ہو چکا ہے، دوسرے لفظوں میں یوں کہو کہ حق کی تجلی دہرا نہیں سکتی، اور اسی سے یہ معلوم ہوا کہ حکماء جو یہ کہتے ہیں کہ اشیاء کے یقینی علم کا ذریعہ اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے، کہ ان کے اسباب کا علم حاصل کیا جائے ان کا یہ قول کتنا درست و صحیح ہے، چاہیے کہ اس مقام کی تم خوب تحقیق کرو اگر تم آگے بڑھنا چاہتے ہو،

تعاقب

فلسفۂ عامہ کے مباحث میں یہ بات گوش زد ہوئی ہو گی کہ کسی مخصوص و معین علت کا علم معلول معین کے علم کو ناگزیر کر دیتا ہے، لیکن کسی مخصوص و معین معلول کے علم سے خاص علت و سبب کا نہیں، بلکہ صرف مطلق سبب و علت کا علم حاصل ہوتا ہے، اس نظریے کی بنیاد دراصل وہ بات نہیں ہے، جس کا ذکر عام اور مشہور کتابوں میں پایا جاتا ہے یعنی یہ بات کہ خاص علت تو خاص معلول کو چاہتی ہے، لیکن کسی خاص معلول کیلئے صرف مطلق علت کی ضرورت ہے وہ کسی مخصوص علت کو نہیں چاہتا، میں یہ کہتا ہوں کہ یہ ایک ایسا دعویٰ ہے، جس کی نہ کوئی دلیل ہے نہ برہان بلکہ اس کا راز جیسا کہ میں نے پہلے بھی بتایا ہے، یہ ہے کہ معلول دراصل صرف علت کے مختلف تعینات میں سے کوئی خاص تعین اور اس کے مختلف تجلیات کے مختلف مراتب میں سے کسی خاص مرتبے سے عبارت ہے، پس ظاہر ہے کہ علت کی حقیقت سے جو واقف ہوگا، وہ اس کی مختلف شانوں اور مختلف اطوار و حالات سے ضرور واقف ہو جائیگا بخلاف اس کے معلول سے واقف ہونیوالا کہ اس لئے تو علت کے اس خاص پیرائے ہی کو جانتا ہے، اس کی مثال اس شخص کی ہے، جو ایسے چند آئینے جن میں باہم چھوٹے

بڑے ٹیڑھے سیدھے اکہرے گہرے ہونے میں اختلاف ہو، ان میں سے کسی ایک ہی آئینے میں کسی آدمی کے چہرے کو دیکھے شیخ جلیل محی الدین الاعرابی نے اس مقصد کی بانع تحقیق فرمائی ہے، اپنی کتاب فصوص الحکم میں دو فص شیثیؑ کے ذیل میں جہاں انھوں نے عطیات کو ذاتی و اسمائی اقسام میں تقسیم فرمایا ہے۔ حسب ذیل تقریر فرمائی ہے:

ذات کی تجلی ہمیشہ اس کی استعداد کے مطابق والی صورت میں ہوتی ہے جس پر ذات تجلی کرنا چاہتی ہے، اس کے سوا اور کوئی دوسری تشکل تجلی کی نہیں ہوتی، یہی وجہ ہے کہ جس پر ذات کی تجلی ہوتی ہے، وہ بجز اپنی اس صورت کے جو حق کے آئینے میں نمایاں ہوئی ہے، اور کسی چیز کو نہیں دیکھتا اس شخص نے صرف اسی صورت کو دیکھا حق کو نہیں دیکھا اور نہ دیکھ سکتا ہے اگرچہ وہ یہ بھی جانتا ہے کہ اپنی صورت کو وہ حق کی ذات ہی میں دیکھ رہا ہے جیسے آئینے میں جن صورتوں کو کوئی دیکھتا ہے، وہ یہ بھی جانتا ہے کہ اپنی صورت یا اور صورتوں کو آئینے کے سوا اور کسی ذریعے سے نہیں دیکھ رہا ہے۔

شیخ اس کے بعد فرماتے ہیں:

تم نے جب اس کے مزے کو چکھ لیا تو سمجھو کہ جس مقصد سے بالاتر کوئی مقصد کسی مخلوق کے لئے نہیں ہے، اس مقصد کا مزہ تم کو مل گیا، اب اس سے آگے بڑھنے کی خواہش فضول ہے، بے کار۔ اس سے بھی آگے نکلنے کی کوشش میں اپنے کو نہ تھکاؤ، اس سے آگے درجوں تک ترقی پانے کے لیے جو سعی کرے گا، اس کی سعی لاحاصل ہوگی، اس درجے سے اوپر "وہ" نہیں ہے، (جسے تم ڈھونڈھتے ہو) اس کے بعد تو صرف نیستی محض کا مرتبہ ہے، الغرض تمھیں اپنے تئیں دیکھے گا تو وہ "آئینہ" ہے، اور اس کے اسماء کی دید اور ان اسماء کے احکام کے ظہور گے تم آئینہ ہو، اور یہ اسماء بھی خود اس کی ذات کے سوا اور کچھ نہیں ہیں"

ایک اور ذیلی بحث میری اس تقریر سے تم پر یہ بات بھی واضح ہوگئی ہوگی کہ حق تعالیٰ

کی معرفت میں باہم انسانوں میں جو اختلاف ہے، اور اس اختلاف کی وجہ سے آدمی
مختلف مذاہب کا جو پابند نظر آتا ہے دراصل اس اختلاف کا مرجع حق کی تجلیات کے
مشاہدے میں جو اختلاف ہے، اسی کی طرف راجع ہوتا ہے ایک دوسرے کی جو تردید
اور انکار کرتا ہے، اس کا منشا، بھی یہی ہے، کہ بعضوں پر بعض مقامات و مواطن کے
حالات غالب ہو جاتے ہیں، جو دوسروں پر طاری نہیں ہوتے ان میں بعض ان
تجلیات سے اوجھل ہوتے ہیں، جن کا انکشاف دوسروں پر ہوتا ہے، مثلاً
حق تعالیٰ جب اپنی سلبی و منفی صفات کے ساتھ ان عقول کے سامنے تجلی فرماتا ہے،
جو مادی آلودگیوں سے پاک ہو چکے ہیں تو ان کی عقلیں اسی کو قبول کر لیتی ہیں، اور
ذات حق کو تشبیہ و نقص کی تمام آلودگیوں سے منزہ و پاک ثابت کرنے میں زور لگاتی ہیں
جسمانی لوازم، تعدد و تکثر سے اس کی ذات کو وہ بلند شمار کرنے پر اصرار کرتی ہیں، یہ
حال ان کا ہے، جو تنزیہ و تسبیح کرنے والے عقول کے طبقے میں داخل ہیں جیسا کہ بعض
حکماء اس گروہ میں شامل ہیں لیکن جو قوتیں مادی آلودگیوں سے ابھی پاک نہیں ہوئی
ہیں، مثلاً وہم خیال اور نفوس منطبعہ (یعنی افلاک کے نفوس) کا جو حال ہے، اسی طرح جو
لوگ انھی آلودہ اور ان کی قوتوں کے مرتبے میں اس وجہ سے ہیں کہ اکثر و بیشتر ان پر
انھی قوتوں کا تسلط رہتا ہے، جیسا کہ اکثر ظاہریوں اور ارباب تشبیہ کا حال ہے، کہ ان
بیچاروں کی ذہنی حالت ہی ایسی ہوتی ہے کہ وہ حق اول کو تشبیہ، اور جسمانی لوازم کے
بغیر تصور ہی نہیں کر سکتے، حق تعالیٰ جب اپنے ثبوتی صفات کے ساتھ تجلی فرماتا ہے
تو قلوب، اور نفوس ناطقہ اس لئے اس کو قبول کر لیتے ہیں، کہ خود نفوس ناطقہ،
اجسام کے ساتھ متعلق ہونے کی وجہ سے ان امور میں داخل ہیں جن کا تعلق عالم
تشبیہ سے ہے، اگرچہ خود اپنی جوہر ذات کی بنیاد پر وہ مادے سے پاک اور منزہ ہیں لیکن
ان ثبوتی صفات کا انکار وہ عقول کرتے ہیں جو صرف مجرد ہیں اور مادے سے
ان کو کسی قسم کا تعلق نہیں ہے، اور یہ ان کی اس سرشت اور فطرت کا نتیجہ ہے جس
کی وجہ سے وہ حق تعالیٰ کو جسمانی لوازم سے دور ثابت کرنے میں قدرۃً مجبور ہیں۔
الغرض عقلی نفسی وہمی ہر نشاءت و طبقے کی ہستیاں جو الٰہی تجلیات کی مختلف
صورتیں ہیں، وہ اسی بات کو قبول کر لیتی ہیں، جو ان کے حالات کے مناسب ہوتی ہے

اور اس کا انکار کرتی ہیں، جو اس کی مخالف اور اس کے فطری رنگ کے مطابق نہیں ہوتی، اور یہ سب اس لئے ہوتا ہے کہ ہر شخص حق کا مشاہدہ اپنے خاص وجود ہی کے واسطے سے کرتا ہے اور بجز اپنی خاص ہویّت کے اور اس کی معرفت کی کوئی دوسری راہ نہیں ہوتی، اس پر حق تعالیٰ کے متعلق بس اسی قدر ظاہر ہوتا ہے جتنی اس کی مخصوص ذات کے آئینے میں حق کی تجلی ہوتی ہے،

اسی لئے جتنی قوتیں بھی ہیں، ہر ایک حق تعالیٰ سے خود اپنی ذات ہی کی وجہ سے حجاب میں ہیں اپنی ذات سے افضل ان کو کوئی دوسرا نظر نہیں آتا، مثلاً ملائکہ نے آدم کے متعلق اسی سلسلے میں جھگڑا کیا، یا عقل اور وہم میں جو کشمکش ہوتی رہتی ہے، وہ اسی کا نتیجہ ہے، کہ ہر ایک دوسرے پر غلبہ پانے کا مدعی ہے، اور دوسرے کے آگے جھکنے کے لئے تیار نہیں، عقل دعویٰ کرتی ہے کہ اپنی نظری قوت کے ذریعے سے وہ حقائق کے علم کا احاطہ کرتی ہے، حالانکہ واقعہ یہ نہیں ہے کیونکہ اپنی فکری قوت کے ذریعے سے وہ صرف ذہنی مفہومات اور ہویّات کے لوازم کا ادراک کر سکتی ہے، لیکن ان ہویّات کے جو خارجی حقائق ہیں اس کی یافت سے وہ عاجز ہے انتہائی پرواز اس سلسلے میں اس کی یہ ہے کہ جب تک فکر و نظر کے مقام میں وہ ہو، خارجی حقائق کے متعلق صرف اتنا اجمالی علم رکھتی ہے کہ اس کا کوئی ایسا رب ہے، جو نقائص اور کوئی صفات سے پاک ہے، لیکن بایں ہمہ حق کے مشاہدے اور اس کی تجلیات ذاتیہ، تفصیلی ظہورات، اور تمام عوالم میں اسی کا نور نافذ و ساری ہے، ان سب سے وہ محروم ہے،

یہی حال وہم کا بھی ہے کہ عقل کے مقابلے میں اپنے قہر و غلبے کا مدعی ہے، اور ایسی تمام باتوں کے متعلق جو اس کی رسائی کے دائرے سے خارج ہیں، عقل کو جھٹلاتا ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ وہم صرف جزئی معانی کا ادراک کر سکتا ہے، اسی لئے جن امور کا تعلق جزئیات سے نہیں بلکہ کلیات سے ہے ان کا ماننا وہم کے لئے دشوار ہوتا ہے، الغرض ہر قوت میں ایک شیطانی عنصر شریک ہے اسی طرح بجز انسان کامل کے ہر فرد انسانی میں بھی شرک خفی یا جلی کا کچھ نہ کچھ حصہ ضرور پایا جاتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے تمام اسماء میں سے کسی نہ کسی اسم سے ہر شخص دور ہوتا ہے، اور

اسی لئے وہ حق تعالیٰ کی عبادت تمام اسماء کے ساتھ نہیں کرتا، جیسا کہ خود قرآن میں حق تعالیٰ نے اس کی طرف حسب ذیل آئت میں اشارہ بھی فرمایا ہے۔

ومنهم من يعبد الله على حرف فان اصابه خير اطمئان به وان اصابته فتنة انقلب على وجهه	ان میں کچھ لوگ ہیں، جو اللہ کو ایک کنارے پر کھڑے ہوکر پوجتے ہیں، اگر ان کو بھلائی پہنچی تو اس کے ساتھ وہ مطمئن رہتے ہیں، اور اگر کہیں کوئی آزمائش پہنچی تو اپنے رخ پر پلٹ پڑتے ہیں،

لیکن کامل انسان وہی ہوتا ہے، جو حق کو قبول کرتا ہے، اور حق تعالیٰ کی تجلی کے متعلق وہ حق ہی کی روشنی میں راہ پاتا ہے، وہ خدا کو اس کے تمام اسماء کے ساتھ پوجتا ہے، وہی در اصل حقیقی عبد اللہ ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ نوع انسانی کے کامل ترین فرد اسی نام سے موسوم ہوئے (یعنی صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو قرآن میں حق تعالیٰ کی طرف سے عبد اللہ کا خطاب وانه لما قام عبد الله كادوا يكونون عليه لبدا کی آئت میں عطا فرمایا گیا ہے آپ کے سوا اسم ذات اللہ کی طرف عبد کی نسبت سے کوئی سرفراز نہیں ہوا، حضرت مسیح علیہ السلام نے خود اپنے کو عبد اللہ کہا، لیکن حق تعالیٰ نے ان کو اس نام سے موسوم نہیں فرمایا، خود اپنا کوئی خطاب تجویز کرنا اور سرکاری خطاب میں جو فرق ہے وہ ظاہر ہے اور اس کے بھی اندرونی اسباب ہیں جن کی تفصیل اپنے مقام پر کی گئی ہے مترجم ۱۲) بہرحال کامل انسان اس خطاب سے مخاطب اس لئے کیا گیا کہ صرف اسی کی نظر حق اول کا مشاہدہ تمام امری اور خلقی مظاہر میں اس طرح کرتی ہے، جس میں کثرت نہ ذات کے اعتبار سے خلل انداز ہوتی ہے اور نہ تجلی کے اعتبار سے، جیسا کہ گزر چکا کہ حق تعالیٰ کی تجلی ایک واحد حقیقت ہے، اور تعدد و تکثر محض اس کی ان مختلف شانوں اور حیثیتوں سے پیدا ہوتا ہے، جن کی تعبیر ماہیات اور اعیان ثابتہ سے کی جاتی ہے جو اپنی ذات کے اعتبار سے نہ کسی قسم کا وجود رکھتے ہیں اور نہ ان میں کسی کی تاثیری جعل اور بناوٹ کو دخل ہوتا ہے، بلکہ ان کو ان وجودوں کے ساتھ جو نور احدی کے سائے وظلال ہیں اور وجود قیومی کی جو کچھ بہاریں ہیں، ان کے ساتھ

ایک خاص قسم کا اتحاد ہوتا ہے، اسی بنیاد پر پھر ان کے متعلق احکام ثابت ہوتے ہیں اور ان پر وجودوں کو محمول کیا جاتا ہے۔

الحاصل جو نفوس کامل ہوتے ہیں، انھیں حقائق کا علم اس طرح ہوتا ہے، جس میں کسی شک اور ریب کی گنجائش باقی نہیں رہتی، یہی رحمٰن کے وہ بندے ہوتے ہیں، جو حقائق کی زمین پہ ہلکے پھلکے چلتے ہیں اور جب جاہل ان کو خطاب کرتے ہیں تو وہ اس کے جواب میں "سلام" کہتے ہیں، جاہلوں کا یہ گروہ وہ ہے جن کی عقلیں کمزور ہوتی ہیں اور ہر مقام کے الٰہی تجلیات کے ادراک سے اسی لئے قاصر ہوتی ہیں۔

باقی سرکشوں کا طبقہ، سو وہ تو اللہ کے شعائر (یعنے جن کے دیکھنے سے حق تعالیٰ کا شعور پیدا ہوتا ہو) کا احترام نہیں کرتا، یہی لوگ بعد اور دوری کے دوزخ میں دراصل پڑے ہوئے ہیں اور حقائق والٰہی انوار کے ادراک سے محروم ہوکر نامرادی کی گھاٹیوں میں سر ٹکرا رہے ہیں وجہ یہ ہوتی ہے کہ جو کچھ خود ان کی ذات علم عطا کرتی ہے، اس کے سوا اور کسی چیز کے ماننے کے لئے یہ تیار نہیں ہیں، انہی کے متعلق (قرآن مجید) میں کہا گیا ہے۔

انکم وما تعبدون حصب جھنم | یقیناً تم اور جن کو تم پوجتے ہو، دوزخ کے ایندھن ہیں۔

یعنی حق کے تجلیات اور اس کی فیض بخشیوں کے نظارے سے محروم ہونیکی وجہ سے جہنم میں یہ گرفتار ہیں، اور یہ اس لئے ہوتا ہے کہ وجودوں کا وہ سلسلہ جو دراصل بجنسہ حق تعالیٰ کے فیوض اور اس کی تجلیات کے مختلف رنگ ہیں، ان میں اور ماہیتوں کے ان لوازم میں جو بجائے خود مستقل امور اور مستقل اصنام (بت) ہیں، یہ لوگ خلط مبحث اور اشتباہ میں مبتلا ہیں، اسی لئے یہ انھی ماہیتوں کے لوازم کو پوجتے ہیں انھی کی طرف وجود کو بھی منسوب کرتے ہیں اور وجود کے تحتانی درجوں میں ایجاد کو بھی اسی کی طرف عائد کرتے ہیں، مگر حق تعالیٰ کو تجلیات کے تمام مرتبوں میں اور تمام اسماء کے ساتھ نہیں پوجتے، کیونکہ انھیں اس کی خبر بھی نہیں ہے کہ ہر شے میں حق تعالیٰ ہی تجلی فرما ہے، لیکن باوجود اس کے ہر شے سے وہ علیحدہ اور جدا بھی ہے

پاک ہے اس کی ذات ہر قسم کی بیہودگیوں اور بیحیایوں سے، لیکن اسی کے ساتھ پاک ہے اس کی ذات اس عیب سے کہ اس کے ملک میں بجز اس کے ارادے کے اور کسی کا ارادہ کارفرما ہو، اس کی حکومت میں نہیں نافذ ہوتی ہے، لیکن صرف وہی بات جو وہ چاہتا ہے،

ایک مسئلے کا اجمالی تذکرہ

اے حق کی راہ کے راہ گیر! وحدت وکثرت کا تماشا باہمہ و بے ہمہ تو کس طرح کر رہا ہے دیکھ! اگر تو صرف "وحدت" کے پہلو پر نظر جائے گا، تو تو صرف حق کے ساتھ تنہا رہ جائے گا کیونکہ ایسی صورت میں وہ کثرت جو خلقت کے لئے لازم ہے وہ مرتفع ہو جائے گی اور اگر تو فقط کثرت ہی پر نظر جائے گا، تو اس وقت تو مخلوقات کے ساتھ تنہا رہ جائیگا، لیکن اگر تو وحدت کو کثرت میں روپوش پائیگا اور کثرت کو وحدت میں گم شدہ محسوس کرے گا تو اب تو نے دونوں کمالوں کو سمیٹ لیا، اور دونوں "بھلائیوں" "حسنین" کے میدان کو تو نے جیت لیا ستائش صرف اسی اللہ کے لئے ہے جو عظمت اور بڑائی والا ہے، اور تمام اسماء حسنیٰ صرف اسی کے لئے ہیں،

فصل

یہ بات کہ واجب الوجود کی ذات یکتا ہے، اور وہ ایسی تام وکامل حقیقت ہے، جس سے کوئی شے دنیا کی اشیاء میں سے باہر نہیں ہے، اسی دعوے کی ایک دلیل ایک اور طریقے سے اس فصل میں بیان کی جائے گی۔

معلوم ہونا چاہئے کہ واجب الوجود کی حقیقت بالکل بسیط ہے، ایسی بسیط کہ بساطت کا کوئی مرتبہ اس کے اوپر نہیں ہے، اور جس کی حقیقت ایسی بسیط ہو، وہی تمام اشیاء کا کل ہے، اور وہی سب کچھ ہے اس سے باہر کوئی چیز نہیں ہو سکتی، اس ملازمہ کے برہان کی اجمالی تقریر یہ ہے، کہ اگر اس کی حقیقت کی ہویت سے کوئی چیز خارج ہوگی تو ایسی صورت میں اس کی ذات خود اپنی ذات کی حیثیت سے اس خارج شدہ شے کی نفی اور سلب کی مصداق ہوگی، کیونکہ اگر یہ صادق نہ ہوگا، تو اس نفی کی نفی اور اس سلب کا سلب اس کی ذات پر صادق آئے گا، اس لئے کہ دو نقیضوں میں سے کسی ایک کا صادق آنا ضروری ہے، دونوں

سے گریز تو ناممکن ہے، اب ظاہر ہے کہ کسی کی نفی کی نفی اس شے کے ثبوت کی ہم معنے ہے، پس جس شے کی نفی کی گئی تھی لازم آتا ہے کہ وہ اس بسیط حقیقت سے مسلوب و منفی نہیں بلکہ اس کو ثابت ہے، حالانکہ فرض یہ کیا گیا تھا وہ اس سے مسلوب ہے، ھف (یعنے یہ خلاف مفروض ہے) اور اگر اس بسیط حقیقت پر اس خارج شدہ شے کی نفی صادق آئے گی، تو ماننا پڑے گا کہ اس بسیط حقیقت کا قوام دو باتوں سے نیا رہوا ایک تو شے کی حقیقت ہے اور دوسری شے کی لاحقیقت ہے، گویا اس بسیط میں ترکیب پیدا ہوگئی خواہ یہ ترکیب محض عقل کی ذہنی تحلیل کا نتیجہ ہی کیوں نہ ہو، حالانکہ ہم نے اس حقیقت کو بسیط فرض کیا تھا ھف (یعنے یہ بھی خلاف مفروض ہے) یہ تو اس برہان کی اجمالی تقریر تھی، تفصیلی طور پر اس کو یوں سمجھو، مثلاً ہم جب بولتے ہیں کہ انسان گھوڑا نہیں ہے، تو ظاہر ہے کہ اس وقت انسان سے گھوڑے پن کی نفی ناگزیر ہے، اور اسی کے ساتھ یہ بات ضروری ہے کہ گھوڑے پن کی نفی کی یہ حیثیت اس حیثیت سے قطعاً جدا ہے، جس حیثیت سے انسانیت اس کے لئے ثابت ہو رہی ہے کیونکہ جس حیثیت سے وہ انسان ہے، اس کے اعتبار سے وہ صرف انسان ہی ہے، انسان کے سوا اس وقت وہ کچھ نہیں ہے، بحیثیت انسان ہونے کے وہ قطعاً لافرس (ناگھوڑا) نہیں ہے ورنہ چاہیئے کہ انسان کے لفظ سے جو بات سمجھ میں آتی ہے، وہی بات بجنسہ لافرس (ناگھوڑا) کے لفظ سے بھی سمجھ میں آئے، اور یہ کہ انسانیت کے تصور سے چاہیئے کہ لافرسیت (ناگھوڑاپنی) کا تصور بھی ہو، حالانکہ واقعہ یہ نہیں ہے، کیونکہ بسا اوقات ہم انسان کی حقیقت کا تصور کرتے ہیں اور اس وقت لافرسیت (نہ گھوڑا ہونے) کے مفہوم و معنے سے قطعاً غافل ہوتے ہیں، اگرچہ واقع کے اعتبار سے انسان پر لافرس ہونا (نہ گھوڑا ہونا) ضرور صادق آتا ہے، لیکن انسان کا بحیثیت انسان ہونے کے جو مفہوم ہے، اس کو لافرس (نہ گھوڑا ہونے) کے صدق میں قطعاً دخل نہیں ہے اس لئے کہ بحیثیت انسان ہونے کے انسان بجز انسان ہونے کے اور کچھ نہیں ہے، اور یہی حال تمام ماہیتوں کا ہے کہ بحیثیت اس

خاص ماہیت ہونے کے وہ صرف وہی ماہیت ہوتی ہے، اس کے سوا وہ اور کچھ نہیں ہوتی اگرچہ نقیض کے دو پہلوؤں میں سے کسی ایک پہلو سے وہ واقع میں خالی نہیں ہوتی خواہ اس کو دنیا کی کسی شے کے اعتبار سے تصور کیا جائے۔

الغرض انسان خود اپنی ذات کے حساب سے یا گھوڑا ہوگا یا گھوڑا نہ ہوگا، اسی طرح گھوڑا بھی آسمان ہوگا، یا آسمان نہ ہوگا، یونہی آسمان بھی یا انسان ہوگا، یا انسان کا غیر ہوگا، یہی حال تمام معین و خاص اشیاء کا ہے، یعنے جو چیز اس کی غیر اور اس کے سوا ہے اگر اس کا ثبوت اس شے کے لئے صحیح نہ ہوگا تو لامحالہ اس غیر کا سلب اور اس کی نفی اس پر صادق آئے گی، پس واقع کے رو سے مثلاً انسان پر یہ صادق آتا ہے کہ وہ گھوڑا نہیں ہے، اور اس بنیاد پر انسان کی حقیقت دو حیثیتوں سے مرکب قرار پائے گی، یعنی ایک حیثیت انسانیت کی اور دوسری حیثیت لافرسیت (نا گھوڑا پنی) کی، اور صرف ایک اسی فرسیت کی نفی کی حیثیت سے نہیں، بلکہ تمام اشیاء کی نفی کی حیثیت سے وہ مرکب ہوگی، مطلب یہ ہے ہر ایسی چیز جس کے منفی مفہوم کو کسی شے پر محمول کیا جائے گا تو اس منفی مفہوم کی جو چیز مصداق قرار پائے گی اس سے حقیقت کا مرکب ہونا لابدی و ناگزیر ہے، کیونکہ ایسی صورت میں تم بآسانی یہ کر سکتے ہو، اور تمھارے لئے یہ بالکل جائز ہے، کہ اس شے کی صورت کا ذہن میں تصور کرو، اور جس منفی مفہوم کو تم نے اس پر محمول کیا ہے، خواہ یہ حمل مواطاۃ کی قسم کا ہو، یا اشتقاقی قسم کا، اس محمول کا بھی تصور کرو، پھر باہم ان دونوں کو ایک دوسرے کے سامنے لاؤ اس کے بعد اس محمول کو اس شے سے سلب کرو، کیونکہ شے جس کی وجہ سے وہ شی قرار پاتی ہے، یہ بات یقیناً اس مفہوم کے مغائر ہوتی ہے جس کے متعلق کہا جائے کہ شے وہ نہیں ہے مثلاً زید کاتب نہیں ہے، جب تم یہ بولتے ہو، تو اس وقت زید کی صورت بحیثیت زید کی صورت ہونے کے یقیناً کاتب نہ ہونے کے مفہوم سے ایک علحدہ امر ہے، اگر ایسا ہوتا تو اس کے معنے یہ ہوں گے، کہ زید بحیثیت زید ہونے کے صرف عدم محض اور نیستی مطلق ہے پس ضروری ہوا کہ وہ زید کاتب نہیں ہے" اس قضیے کے موضوع (زید) کو دو باتوں سے مرکب مانا جائے، ایک تو زید کی صورت اور دوسری وہ عدمی و منفی

مفہوم جس کی وجہ سے کتابت کی صفت کی زید سے نفی کی گئی ہے، یعنی یہ کہ اس میں کتابت کی قوت نہیں ہے یا استعداد و صلاحیت نہیں ہے، یا کوئی اور نقص یا کوتاہی ہے، لیکن مطلق فعلیت وہیں ہو سکتی ہے، جہاں صلاحیت اور قوت و استعداد نہ ہو، کمال محض بھی وہیں ہو سکتا ہے، جس میں استعداد و صلاحیت کی جہت نہ ہو اور خالص وجوب، اور تمام ہستی صرف وہیں ہو سکتی ہے، جہاں امکان یا نقص یا توقع نہ ہو، تو وجود مطلق چونکہ وہی ہوتا ہے، جس میں عدم کا شائبہ اور نیستی کی بو بھی راہ پا نہیں سکتی، البتہ اگر کوئی وجود ایسا ہے، جو فعلیت اور قوت کمال و نقص سے مرکب ہے خواہ یہ ترکیب محض عقل کی ذہنی تحلیل کی بدولت کیوں نہ حاصل ہوتی ہو، تو اس میں عدم و نیستی کی کدورت و آلائش ضرور پائی جائے گی۔

لیکن واجب الوجود، کا وجود چونکہ ہر قسم کی مادی و انفعالی آلودگیوں سے مجرد و پاک ہے بغیر کثرت و امکان کی کسی قسم کی آمیزش کے وہ بالذات خود قائم ہے، اس لئے اس سے کسی شے کی نفی نہیں کی جا سکتی، البتہ تمام نفیوں اور ہر قسم کے سلوب و اعدام، نقائص و امکانات کا جو سلب ہے یہی ایک سلب ہے جو اس کی طرف منسوب ہو سکتا ہے، کیونکہ اعدام و نقائص و امکانات وغیرہ یہ سب کے سب عدمی امور ہیں اور عدم کی نفی دراصل وجود کے حصول کے مرادف ہے پس ثابت ہوا کہ حق تعالی کی ذات کل چیزوں کے لئے سب کچھ وہی ہے، وہی تمام کُل شئ ہے، ہر ناقص کا وہی کمال ہے، ہر کوتاہی کی تکمیل وہی ہے، ہر آفت اور ہر عیب، اور ہر شکستگی کا جبار اور جوڑنے والا پورا کرنے والا وہی ہے پس جو چیزیں اس سے مسلوب ہیں، اور جن چیزوں کا سلب اس کی طرف منسوب کیا جاتا ہے وہ اشیاء ہی کے نقائص اور انھی کی کوتاہیاں ہیں انھی کی یہ سب برائیاں اور انھی کے یہ سب شرور ہیں، کیونکہ ذات حق تو تمام بھلائیوں اور تمام خیرات کی خیریت کا سرچشمہ ہے، تمام وجودوں اور ہستیوں کا کمال اور تمام ہے، ہر شے کا حقدار خود اس شے سے زیادہ اسی کی ذات ہے اشیاء کے لئے جسقدر خود اپنی ذات ثابت ہوتی ہے، حق تعالی اس سے زیادہ استوار و محکم طریقے سے اس کے لئے ثابت ہے اسی کی طرف حق تعالی نے اپنے اس قول میں اشارہ فرمایا ہے۔

وما رمیت اذ رمیت ولکن اللہ رمیٰ	اور نہیں پھینکا تم نے جب تم نے پھینکا لیکن اللہ نے پھینکا۔
اسی کی طرف ھو معکم اینما کنتم	وہ تمہارے ساتھ ہے جہاں کہیں تم ہو،
اور ھو الاول والآخر والظاہر والباطن وھو بکل شیٔ علیم	وہی پہلا ہے، وہی پچھلا ہے، وہ کھلا ہے وہی ڈھنکا ہے اور وہی ہر شے کا دانا اور جاننے والا ہے۔

میں ایما، فرمایا گیا ہے،

فصل

جیسا کہ پہلے بھی ذکر ہو چکا ہے کہ امکان اگرچہ وجود سے مقدم ہوتا ہے اسی طرح زمانی طور پر قوت اور صلاحیت کو شے کی فعلیت اور بالفعل موجود ہونے پر تقدم حاصل ہوتا ہے، اس فصل میں یہ بیان کیا جائے گا کہ باوجود اس کے ان دونوں (یعنی امکان اور قوت) کا شمار وجود شے کے ذاتی اسباب میں نہیں کیا جاتا اس دعوے کو چند وجوہ ثابت کیا جائیگا، ہر ایک کو اب ہم ترتیب کے ساتھ بیان کرتے ہیں،

پہلی وجہ تو یہ ہے کہ امکان جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے، ایک امر عدمی ہے اور ظاہر ہے کہ عدمی امور سبب بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے نہ وہ کسی دوسرے پر اثر انداز ہو سکتے ہیں، پس معلوم ہوا کہ امکان نہ سبب ہی بن سکتا ہے اور نہ سبب کا جزو بن سکتا ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ شے کا سبب اسی کو کہتے ہیں جس سے شے کا ثبوت مستفاد ہو، اور ثبوت جس سے مستفاد ہوگا ضرور ہے کہ اسے کسی قسم کا خود تعین اور ایسی خصوصیت حاصل ہو، جس کی وجہ سے کم از کم اس میں یہ امتیاز پیدا ہو کہ وہ اسی شے کا سبب ہے اس کے سوا کا نہیں، ورنہ سبب ہونا اس کا اور سبب نہ ہونا اس کا یہ دونوں باتیں برابر ہو جائینگی، اور جب اس کی ذات میں تعین اور خصوصیت پیدا ہو گئی تو اب اس کا ثابت ہونا ناگزیر ہے اس لئے کہ ہر وہ چیز جس میں کسی قسم کی خصوصیت اور تعین جاگزیں ہو جاتی ہے اس کا ثابت ہونا بھی

ضروری ہو جاتا ہے، حاصل یہ نکلا کہ ہر وہ چیز جو سبب ہو گی، وہ ضرور ثابت بھی ہوگی، اور اس کا منطقی عکس نقیض یہ ہو گا کہ جو چیز ثابت نہیں ہے وہ سبب بھی نہیں ہے" اسی بیان سے یہ بات بھی واضح ہو گئی، کہ امکان اور قوت سبب کا جزو بھی نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ سبب کا جز بھی بالآخر سبب ہی ہوتا ہے کیونکہ سبب کا جزو سبب کا سبب ہوتا ہے، پس وہی بات جو سبب میں کہی گئی وہی یہاں بھی جاری ہوگی،

الغرض امکان کا اعتبار کیا جائے یا نہ کیا جائے دونوں باتیں سبب ہونے کے لحاظ سے مساوی ہیں یعنی اس کا اعتبار کرو جب بھی وہ سبب بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا، اور نہ کرو، تو اس کا نہ سبب ہونا اور ظاہر تر ہے، بہر کیف امکان کا حال وہی ہے، جو ان غیر متناہی اعدام و سلوب کا ہے جن کا ہر اس شے کے ساتھ اعتبار کرنا لازمی ہے جو کسی پر تاثیری عمل کرتی ہیں یعنے تمام موثرات میں ان کے ماسوا کے سلب و عدم کا اعتبار کیا جاسکتا ہے، لیکن ان موثرات کی تاثیر بخشی میں ان کو دخل نہیں ہوتا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ ممکنات کے امکانوں کے متعلق سوال پیدا ہوتا ہے کہ باہم ایک ممکن کا امکان دوسرے ممکن کے امکان سے جدا اور مباثن ہوتا ہے، ان کی یہ جدائی اور مبائنت آیا صرف عددی اور شخصی رنگ کی ہوتی ہے، یا ان کی ماہیت ہی ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہے، اگر صرف عددی و شخصی مبائنت ہے تو ایسی صورت میں یہ محال ہو گا کہ کسی شے کا امکان کسی چیز کے وجود کی علت قرار پائے اس لئے کہ ایسی ماہیت اور طبیعت جو بجائے خود واحد ہو، اس کے افراد ان احکام اور اثار میں مساوی ہوتے ہیں جو اس طبیعت اور ماہیت کے بعض افراد کو بالذات ثابت ہوں، پس معلوم ہوا کہ اثر بخشی اور تاثیر کو بعض امکانوں کی طرف منسوب کرنا اور بعض کی طرف نہ منسوب کرنا اس کی ترجیح کی کوئی وجہ نہ ہوگی، اس لئے ضروری ہو گا کہ جو معلول جس امکان سے صادر ہوا، وہ امکانوں کے تمام افراد سے صادر ہو مثلاً فاعل کے وجود کے امکان کو اگر فلک کے وجود کی علت قرار دی جائے، تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ ہر موجود کے امکان سے فلک صادر ہو، اور پھر افلاک کی تعداد

محدود نہ رہے گی، بلکہ ہر فلک سے فلک غیر متناہی طور پر صادر ہوتا چلا جائے گا، رہی دوسری شق (یعنے امکانوں کا باہم حقیقت و ماہیت کی رو سے مختلف ہونا) تو یہ بھی غلط ہے کیونکہ امکان ظاہر ہے کہ وجوب کا مقابل ہے اور وجوب ایک واحد معنے کی تعبیر ہے، قاعدہ ہے کہ واحد کا نقیض واحد ہی ہوتا ہے، نیز امکان کی یہ جائز تقسیم ہے یعنے اس کی ایک قسم جوہر کا امکان ہے دوسری عرض کا امکان پھر جوہری امکان کی تقسیم جسم کے امکان اور غیر جسم کے امکان کی طرف ہو سکتی ہے، اور یہ بھی قاعدہ ہے کہ تقسیم کے مورد کو مشترک ہونا چاہئیے، پھر یہ بات بھی ہے کہ امکان کے جتنے افراد ہیں سب سے سمجھ میں ایک ہی بات آتی ہے، ان میں اختلاف جو کچھ بھی پیدا ہوتا ہے وہ محض ان بیرونی امور کا نتیجہ ہوتا ہے جو خود امکان کے مفہوم سے خارج ہوتے ہیں، اس کا بھی یہی مقتضا ہے کہ امکان کو نوعی ماہیت مانا جائے ایسی نوعی ماہیت جس کے افراد میں اختلاف صرف خارجی امور سے پیدا ہوتا ہے یہ بھی تو سوچنا چاہئے کہ امکان صرف ایک عدمی امر ہے، جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے اور ظاہر ہے کہ اعدام میں باہمی امتیاز ذاتی حیثیت سے پیدا نہیں ہو سکتا پس برہان قاطع سے یہ ثابت ہوا کہ کسی شئے کے وجود میں امکان کبھی موثر نہیں ہو سکتا، یعنے نہ اس موضوع اور موصوف کے وجود پر اثر انداز ہو سکتا ہے جس سے اس کا تعلق ہو، اور نہ کسی اور شئے کے وجود پر

ایک اور دلیل اسی دعوے کی یہ ہے کہ کسی شئے میں اگر امکان موثر ہوگا تو دیکھنا چاہئے کہ اسکی اس تاثیر میں خود اس کا موضوع اور موصوف بھی شریک ہے یا نہیں، اگر شریک نہیں ہے، تو اس کا محال ہونا اسلئے بدیہی ہے کہ بجائے خود دلیل سے یہ کلیہ ثابت ہو چکا ہے کہ اپنے فعل میں جو چیز کسی شئے سے بے نیاز اور مستغنی ہوگی، وہ اپنی ذات میں بھی اس شئے سے بے نیاز ہوگی، تو گویا امکان اپنے تاثیری فعل میں جب اپنے موضوع کا دست نگر نہ ہوگا تو پھر اپنی ذات میں وہ اس موضوع کا محتاج کس طرح رہ سکتا ہے، جس کے معنے یہ ہوئے کہ امکان اب ایک ایسا جوہر ہوگیا، جو مفارق اور مادے سے پاک ہے ھف (یہ خلاف مفروض ہے) اور اگر امکان کی تاثیر فرمائی میں اس کا موضوع بھی شریک ہے، تو اس کا حاصل یہ ہوا کہ

امکان موثر کا جزو ہے اور قاعدہ ہے کہ موثر کا جزو اس کی تاثیری کام میں یقیناً اثر انداز ہوتا ہے، اب جزو کی اس تاثیری جہت میں اس کا موضوع شریک ہے یا نہیں یہ سوال اٹھے گا، اگر نہیں ہے، تو اس کا محال ہونا ثابت ہو چکا، اگر ہے، تو ثابت ہوا کہ امکان اس موثر کی تاثیری کام میں بھی جزو کی حیثیت سے شریک ہے تو پھی یہ بات لانہنایی سلسلے تک بڑھتی چلی جائے گی جو محال ہے اسس لئے کہ یہ تسلسل ان علتوں میں پیدا ہوتا ہے، جو مرتب بھی ہیں اور اکٹھی بھی ہیں، اس پر تم اعتراض کرو کہ پھر حکماء یہ کس طرح کہتے ہیں کہ فلک کے صادر ہونے کا مبدء اور سبب عقل اول کا امکان ہے، اور یہ کہ عقول کے امکانات تمام فلکی اجسام کے مبادی ہیں یہی وہ مقام ہے، جہاں فلاسفہ کے دشمنوں کو میدان ہاتھ آیا حتی کہ ان میں بعضوں نے تو یہاں تک کہہ دیا۔

اس سے یہ معلوم ہوا کہ عقل اول کے امکان کو فلک اعلیٰ کی علت ٹھیرانا اور اسی عقل اول کے وجوب کو عقل ثانی کی علت قرار دینا، یہ صرف دیوانوں کی بڑ اور ایسا ہذیان ہے جس کی توقع عوام سے بھی نہیں کیجاتی چہ جائیکہ ان لوگوں سے جو تحقیق کے مدعی ہیں"

میں کہتا ہوں کہ کسی شے میں امکان کی اثر اندازی کا دعویٰ کبھی جو کیا جاتا ہے، تو اس کا مطلب تقریباً وہی ہوتا ہے، جو اس قول کا ہے کہ علت کا عدم معلول کے عدم کی علت ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ اسس قول کا مقصد جس طرح یہ نہیں ہے کہ عدم واقع میں اثر انداز ہوتا ہے، بلکہ مقصود یہ ہوتا ہے کہ جب علت معدوم ہو جاتی ہے تو پھر معلول بھی نہیں پایا جاتا، اسی طرح فلک کا سبب جو یہ لوگ عقل اول کے امکان کو قرار دیتے ہیں، تو اسس کا مآل یہ ہے کہ عقل اول کا وجود چونکہ امکانی نقص سے موصوف ہوتا ہے، اس لئے جو چیز بھی اس سے صادر ہوتی ہے، وہ ناقص وجود والی ہی شے ہوتی ہے، مثلاً جسم، ورنہ درحقیقت وجود کا سبب وجود ہی ہوتا ہے اور عدم کا سبب عدم ہوتا ہے مگر عدم کے سبب ہونے کا وہی مطلب ہے جو میں نے عرض کیا، پس کسی وجودی امر کا اگر کوئی عدمی امر سبب ہو بھی تو بالذات سبب نہیں ہوتا بلکہ وہی ذیلی اور عرضی رنگ کا سبب وہ ہو سکتا ہے، اور یہی بات

ماہیت کے عام امکان اور استعدادی امکانوں میں پائی جاتی ہے، یعنے اشیاء کے وجود پر یہ اثر انداز نہیں ہوتے، خواہ یہ چیزیں ابداعی ہوں، یا کائناتی ہوں یعنے مادّے سے پیدا ہونے والی ہوں یا بغیر مادّے کے ان کی آفرینش ہوئی ہو، ثانی الذکر کا نام اصطلاحاً اشیاء ابداعی ہے بہرحال اس دعوے کا پہلا جزو یعنے عام امکان کا اشیاء کے وجود پر اثر نہیں پڑتا اس دعوے کی دلیل گزر چکی ہے، باقی دوسری بات یعنے امکان استعدادی یا استعدادی قوتوں کے متعلق میرا یہ دعویٰ کہ وجود پر وہ بھی اثر انداز نہیں ہوسکتیں، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وجود پر ان کی اثر اندازی کا کیا مطلب ہے، اگر یہ غرض ہے، کہ جسمانی مادے کی شرکت کے بغیر یہ وجود پر اثر انداز ہوتی ہیں تو ظاہر ہے کہ اس کا دوسرا مطلب یہی ہوا کہ اپنے تاثیری کاروبار میں یہ استعدادی قوتیں مادّے سے بے نیاز ہوتی ہیں۔ اور اگر اس کو مان لیا جائے تو پھر اس کے بعد یہ ماننا پڑے گا کہ خود ان قوتوں کا وجود ہی سرے سے مجرد عن المادّہ اور مادے سے پاک ہے، کیونکہ یہ بات پہلے بھی گزر چکی ہے کہ جو چیز مبدا اپنے فاعل اور موثر ہونے میں کسی شے سے مستغنی و بے نیاز ہے، وہ اپنے وجود میں بھی اس شے سے بے نیاز ہوگی، اس لئے کہ موجود ہونا، تو موجود کرنے کی صفت کا جزء ہے، ظاہر ہے کہ یہ خلاف مفروض ہے پس یہ احتمال تو غلط ٹھیرا، اب رہی یہ صورت کہ مادے کو بھی ان قوتوں کی تاثیری عمل میں دخیل فرض کیا جائے مگر حال یہ ہے کہ مادے کی ذات صرف قبول و تاثر، انفعال کی سرچشمہ ہوتی ہے، تاثیر یا دوسرے کو وجود عطا کرنا اس سے اس کو کیا مناسبت ہے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ ایک ہی شے سے کسی چیز کو وجوب کی بھی نسبت ہو اور امکان کی بھی، پس معلوم ہوا کہ مادہ نہ تو خود فاعل ہوسکتا ہے، اور نہ کسی فاعلی و تاثیری قوت کا شریک کار ہوسکتا ہے یہ دونوں باتیں اس کے لئے محال ہیں، اور ثابت ہوا کہ مطلقاً جسمانی قوتوں کے لئے یہ ناممکن ہے کہ وجود پر وہ اثر انداز ہوں، اور جب عام جسمانی قوتوں کا یہ حال ہے تو استعدادی قوتوں کا تاثیر بخشی میں کیا حصہ ہوسکتا ہے، باقی جو عام طور پر ماہیت کے امکان کے متعلق یہ کہہ دیتے ہیں کہ ماہیت کے وجود کا یہی سبب ہوتا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وجوب اور امتناع

یہ دونوں ایسے صفات ہیں جن کی وجہ سے شے اس دائرے سے نکل جاتی ہے، کہ کسی فاعل اور موثر کی تاثیری عمل کو وہ قبول کرے، بخلاف امکان کے کہ اس کی وجہ سے شے تاثیری عمل کے قبول کرنے سے خارج نہیں ہوتی، امکان اس عمل میں مانع نہیں آتا، خلاصہ یہ ہے کہ فاعلیت اور تاثیر کی رکاوٹوں، اور موانع کا زوال بھی امکان کا مرجع و مآل ہے، گویا ماہیت میں وجود اور عدم کے قبول کرنے کی جو صلاحیت ہوتی ہے، اس صلاحیت کی تصحیح امکان کرتا ہے، اور وہ جو یہ کہا جاتا ہے، کہ شے (مثلاً بچہ) کے وجود کے اسباب (انڈے) کی وہ مختلف استعدادیں اور صلاحیتیں ہیں، جن میں بعض استعدادوں کو (بچے) کا امکان قریب اور بعض کو بعید امکان قرار دیا جاتا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ استعدادی دائروں میں دراصل ایسی صورتیں مسلسل پیدا ہوتی رہتی ہیں جو باہم ایک دوسرے کی ضد ہوتی ہیں اور ایک صورت دوسری صورت کی بگاڑنے والی ہوتی ہے، پھر مادہ جب ان متضاد صورتوں میں سے کسی ایک صورت کو جس وقت قبول کر لیتا ہے، تو اس وقت دوسری صورت کے وجود سے انکار کرتا ہے، اور مادے کا یہ انکار بعض صورتوں کے زمانے میں زیادہ قوی ہوتا ہے، اور بعضوں کے وقت میں کمزور ہوتا ہے، مثلاً پانی کی صورت سے جب مادہ متصف ہوتا ہے، تو اس وقت ناری صورت کے قبول کرنے سے وہ بہت بعید ہو جاتا ہے لیکن ہوائی صورت سے جس وقت مادہ موصوف ہوتا ہے تو ناری صورت کے قبول کرنے کے قریب ہو جاتا ہے پھر ہوائی صورت کے وقت وہ جتنا زیادہ گرم ہوگا، ناری صورت سے اس کی مناسبت اسی درجے قریب تر ہوتی جائے گی، پھر جب اس کی حالت ایسی ہو جائے کہ آگ اور ہوا دونوں صورتوں کی جانب اس کو مساوی نسبت ہو، تو اس وقت مادے میں دونوں ہی کا امکان پیدا ہو جائے گا، پھر اگر گرمی اس کی بڑھتی چلی جائے اور اتنی بڑھ جائے کہ ہوا کی جو عام گرمی ہوتی ہے اس سے اس کا درجہ آگے نکل گیا، تو اس وقت ناری صورت کے قبول کرنے کا زور اس میں بڑھ جائے گا، یعنی عام ہوائی صورت سے بھی زیادہ اور یہی وہ وقت ہوتا ہے جب ناری صورت کو مادہ قبول کر لیتا ہے، اور آتش ناب یا خالص نار ہو جاتا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ بات

امکان استعدادی ہی کا نتیجہ ہے، جس سے شے کے مانع و مخالف، اور ضد کا زوال ہوتا رہتا ہے، پھر کبھی تو بالکلیہ تمام موانع کا زوال ہو جاتا ہے، اور یہ اس امکان استعدادی کے وقت ہوتا ہے، جس کی تعبیر قوت قریبہ اور قریبی صلاحیت و استعداد سے کی جاتی ہے، اور کبھی بعض موانع کا زوال ہوتا ہے، اور یہ بعید استعداد و ل اور قوتوں کے وقت ہوتا ہے، آخر اسی مزاج کو دیکھو کہ در اصل اس کا شمار ان وجودی کیفیتوں میں ہے، جن کا ادراک چھو کر کیا جاتا ہے، یعنے ملموسات کے ذیل کی چیز ہے، مگر باوجود اس کے حیوانی و نباتی و جمادی صورتوں کے وجود کی ایسے استعداد قرار دیتے ہیں، یعنے ان صورتوں کا امکان مزاج کو کہتے ہیں وجہ اس کی یہ ہے کہ ہر صورت جب تک اپنی خالص ذاتی کیفیت کے ساتھ ہوتی ہے، تو اس خالص کیفیت کی وجہ سے باہم صورتوں میں جو تضاد و تخالف ہوتا ہے، یہی تخالف و تضاد دوسری کمالی صورت کے قبول کرنے میں مانع ہوتی ہے، لیکن جوں جوں اس ذاتی کیفیت کی خالص حالت میں تغیر پیدا ہوتا جاتا ہے، اسی نسبت سے مخالفت اور تضاد کا زور بھی ٹوٹتا جاتا ہے، اور مادے میں دوسرے کمال کے قبول کرنے کی صلاحیت بڑھتی جاتی ہے، پھر آخری اور انتہائی کمال کی صلاحیت اور استعداد اس میں مکمل ہو جاتی ہے اور یہ اس وقت ہوتا ہے، جب مادے سے تمام، باہم مخالف و متضاد صورتوں کا ازالہ ہو جائے تو اس وقت مادہ اسی کمال کو قبول کر لیتا ہے، جسے اس فلکی مادے نے قبول کیا ہے، جو ہر قسم کی متضاد ہئیتوں اور صورتوں سے پاک ہوتا ہے، مطلب یہ ہے کہ ایسی صورت میں مادہ نفس ناطقہ کو قبول کر لیتا ہے اور یہ اس لئے ہوتا ہے کہ مبداء اعلیٰ (حق تعالیٰ) ظاہر ہے کہ وہ تو ازلاً و ابداً دائماً فیاض ہیں، ادھر مادے میں جو مانع تھا اس کا ازالہ ہو گیا، لامحالہ وبے بندش اب نفس ناطقہ کو قبول ہی کر لینا چاہئے۔

خلاصہ یہ ہے کہ قریب ہوں، یا بعید تمام امکانات سے در اصل مادے کی صفت جو قبول کرنے کی ہے، اس کی تصحیح ہوتی ہے، آخر اس قبول کرنے کی جو صفت ہے اس کا ظہور تو اسی وقت ہوتا ہے، جس وقت موانع کا ارتفاع اور اضداد کا ازالہ ہو جائے۔

الحاصل یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ گئی، کہ امکانات ہوں، یا قُوٰی، اسی طرح اعدام اور نیستیاں ان میں سے کسی کا بھی اشیاء کے وجود پر کسی قسم کا کوئی تاثیری عمل نہیں ہوتا ہے، بلکہ ان کی حیثیت معدّات یعنی مادے ہیں جو قبول کرنیکی صلاحیت ہے، اس کی استعداد اور قابلیت ان سے پیدا ہوتی ہے جیسا کہ تم پہلے بھی جان چکے ہو، کہ ہماری اس دنیا میں جو چیز بھی پیدا ہوتی ہے، ضرور ہے کہ وہ عدم اور نیستی کے بعد ہو، اور اسباب سے چیزوں کے بنانے کا جو تعلق ہے، اس کا مطلب فقط اس قدر ہے، کہ پہلی صورت سے مادے کا تخلیہ اس لئے کرا دیا جاتا ہے تاکہ پچھلی لاحق ہونے والی صورت کو وہ قبول کرلے، یہی حال ان امور کا ہے جن کی ذات اور حقیقت تدریجی ہوتی ہے جیسے زمانہ اور حرکت یا جو چیزیں ان کے ذیل کی ہوں، ان کے لئے یہ ضرور ہے کہ کسی فرد کی پیدائش اس وقت تک نہیں ہوسکتی جب تک اس فرد یا جزء کا ازالہ نہ ہوجائے جو ان سے پہلے بالفعل موجود ہوچکا ہے، یہی حکم ان متصلات اور مقداری و تعلیمی امور کا ہے جن کے اجزاء قار ہوتے ہیں، یعنے ان کا ایک جزء دوسرے جزء کے ساتھ جمع ہوتا ہے، ان سب میں بھی یہی قاعدہ ہے کہ کسی جگہ یا مکان میں ان کے کسی جزء یا فرد کا حضور اور تحقق، جس وقت ہوگا، لازمی طور پر اس جگہ سے دوسرے جزء یا فرد کا ازالہ ناگزیر ہوجاتا ہے، اور یہ اس کا نتیجہ ہے، کہ استیعاب اور تکمیل کے قبول کرنے کی ان کے وجود میں صلاحیت نہیں ہوتی۔

فصل

وضع یعنے وہ نسبت، قرب و بعد وغیرہ کی جو دو جسمانی چیزوں میں ہوتی ہے) اس کی شرکت کے بغیر کسی قسم کی جسمانی قوت اپنا وہ عمل اور اپنا وہ فعل ظاہر نہیں کرسکتی، جو اس سے سرزد ہوتا ہے، اس فصل میں اسی دعوے کو ثابت کیا جائیگا، کیونکہ بجائے خود یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ اپنے وجود میں جو شے کسی چیز کی محتاج ہوتی ہے، وہ اپنے عمل اور فعل میں بھی اس چیز کی ضرور محتاج ہوتی ہے، کسی فعل اور عمل کے صدور کی قریبی قوت میں تو یہ بات بیّن طور پر ثابت شدہ ہے اور یہ اس لئے ہے کہ مادے کا وجود ظاہر ہے کہ وضعی وجود ہے، اور یہی حال ہر اس چیز کا ہے جس کا وجود مادے سے تقوم پذیر ہوتا ہو، یعنے ان مادی امور کا وجود اسی طرز کا

ہوتا ہے جس طرز کا وجود ہر وضع والی چیز کا ہوتا ہے، خواہ اس کے وجود کا وضعی ہونا بالذات نہیں بلکہ تبعی و طفیلی طور ہی پر کیوں نہ ہو، الحاصل اس قسم کی چیزوں کی فاعلیت میں وضع کی دخل درا ندازی ضروری ہے، یعنے ان کا عمل اسی ڈھب کا ہوگا، جو وضعی امور کے عمل کا طریقہ ہوتا ہے، خواہ یہ بات تبعی طور پر کیوں نہ ہو، پس معلوم ہوا کہ جس جسمانی فاعل کو کسی شے سے وضع کا تعلق نہ ہوگا، اس پر جسمانی فاعل عمل بھی نہیں کر سکتا، (ابھی تک میں جو کچھ کہنا چاہتا ہوں وہ واضح نہیں ہوا ہے)، تم اگر اس مطلب کو زیادہ واضح لفظوں میں سمجھنا چاہتے ہو تو ہم اس کی پھر تقریر کرتے ہیں، ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ ہر وہ قوت جس سے کسی اثر کا ظہور ہوتا ہو، یا اس سے کوئی فعل صادر ہوتا ہو، ایسی قوت دو حال سے خالی نہیں ہو سکتی، اس قوت کا تاثیری عمل کسی خاص محل کے ساتھ مخصوص ہوگا، یعنے اس خاص محل کے سوا کسی دوسرے محل پر اس کا تاثیری عمل اس وقت تک ظاہر نہیں ہو سکتا، جب تک کہ اس خاص محل پر اس عمل کا ظہور نہ ہو لے حتیٰ کہ جو چیز اس محل سے جس درجہ قریب ہوگی، اسی قدر اس قوت کے تاثیری عمل کے قبول کرنے کا وہ زیادہ مستحق اور اس کے لئے زیادہ تیار ہوگا، یا ایسا نہ ہوگا، یعنے کسی محل پر اس کا تاثیری عمل اس پر موقوف نہ ہو کہ پہلے اس کا اثر اس خاص محل پر مرتب ہو چکا ہو، ان دونوں باتوں کو مثال سے یوں سمجھو کہ مثلاً آتشی قوت کے تاثیری عمل کی حالت پہلی قسم کی مثال ہے کہ اس کا اثر جس محل پر مرتب ہوتا ہے اس محل سے جو نزدیک تر ہوگا، وہ اس کی تاثیر کا زیادہ مستحق ہوگا، بہ نسبت اس کے جو اس سے دور ہے، یقیناً جو چیز اس محل کے قریب ہوگی گرمی اس تک پہلے ہی پہنچے گی، اور نسبتاً وہ تیز اور سخت بھی ہوگی بہر حال جس قوت کی ایسی کیفیت ہوگی اس کے متعلق ہم قطعاً جانتے ہیں، کہ اس خاص جسم سے اسے کسی نہ کسی کا تعلق ضرور ہے خواہ یہ تعلق اس لئے ہو، کہ یہ قوت خود اپنی ذات کے اعتبار سے اس جسم کی محتاج ہو جیسا کہ آتشی قوت کا حال ہے، یا خود تو اس قوت کی ذات اس محل کی محتاج نہیں ہے، لیکن اپنے عمل اور فعل میں وہ قوت کی محتاج ہے، جیسا کہ نفوس ناطقہ

کا حال ہے، پس معلوم ہوا کہ اس قسم کی قوت وضع ہی کی شرکت سے اپنے تاثیری عمل کو ظاہر کر سکتی ہے۔

مگر ایسی قوت جس کے تاثیری عمل کے لئے صرف یہ ضروری ہو، کہ اس قوت سے اس عمل کا ظہور اور صدور ممکن ہے، بس اتنا امکان ہی کافی ہو، اور اس کا صدور کسی خاص محل کے ساتھ مخصوص نہ ہو، یعنے اجسام میں سے جو جسم مثلاً قریب ہوگا، اس میں تو اس کے عمل کا ظہور ہوگا اور بعید میں نہ ہوگا، ایسا نہ ہو تو یاد رکھنا چاہئے کہ اسی قوت کا تعلق مادی امور میں سے کسی امر کے ساتھ نہیں ہوسکتا، نہ تو یہ تعلق تاثیری عمل کے حساب سے ہوسکتا ہے، اور نہ خود براہ راست وہ قوت مادہ کی محتاج ہوسکتی ہے بلکہ ہر اعتبار سے وہ اجسام سے قطعاً بے نیاز ہوگی، یعنے اس کا تعلق ان عقلی ہستیوں سے ہوگا، جو مادے سے پاک ہیں جنہیں اصطلاحاً مفارقات عقلیہ کہتے ہیں۔

گزشتۂ بالا تحقیق سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ جسمانی قوتوں کے لئے یہ ناممکن ہے کہ مجردات (یعنی مادے سے جو ہستیاں پاک ہیں) ان پر وہ اثر انداز ہوں، نہ ان کی ذات پر ان قوتوں کا اثر پڑسکتا ہے، نہ صفات پر، اس لئے کہ جن امور کے لئے نہ حیز ہو، اور نہ ان کے لئے وضع ہو، ظاہر ہے کہ وہاں قرب وبعد، دوری و نزدیکی کا سوال ہی کب پیدا ہوتا ہے، اور جب یہ بات ثابت ہوگئی، تو اسی سے یہ مسئلہ بھی ثابت ہوگیا کہ جسمانی قوتوں کا تاثیری عمل ہیولیٰ اور اس صورت کے وجود پر بھی مرتب نہیں ہوسکتا، جس سے ہیولیٰ تقوم پذیر ہوتا ہے، جس کا دوسرا مطلب یہ ہوا کہ سرے سے تمام اجسام پر جسمانی قوتیں اثر انداز نہیں ہوسکتیں اور نہ ان کے تاثیری عمل کا تعلق اجسام سے ہوسکتا ہے۔

یہاں کوئی یہ اعتراض نہ کر بیٹھے کہ مجردات پر جس طرح جسمانی امور کا اثر اسلئے نہیں پڑسکتا کہ مجردات کو جسمانی امور سے وضع کی نسبت حاصل نہیں ہے، اسی طرح پھر یہ بھی ضروری قرار دیا جائے کہ جسمانی امور بھی مجردات سے متاثر نہیں ہوسکتے اس لئے کہ ان کو بھی تو مجردات سے وضع کی نسبت نہیں حاصل ہے، جس کا دوسرا مطلب یہی ہوا کہ جتنے اجسام واجرام ہیں ان کو مفارقات (یعنے مادے سے

مجرد ہونے والی ہستیوں، کی طرف منسوب نہ کیا جائے، ہم اس اعتراض کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ کسی شے میں مجردات کے تاثیری عمل کے لئے صرف اتنا کافی ہے کہ بجائے خود جو اثر مجردات سے صادر ہونے والا ہے وہ ممکن ہو، اثر کا امکان ذاتی جس وقت بھی ثابت ہو جائے گا، اسی وقت مجردات سے اس اثر کا افاضہ ہو جائے گا، خواہ اب یہ اثر وضع کی صفت رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو، بخلاف جسمانی قوتوں کے کہ صرف ان کے اثر کا ممکن ہونا، اس کے صدور کے لئے کافی نہیں ہے، بلکہ اسی کے ساتھ یہ شرط بھی ضروری ہے کہ اثر کے محل کو جسمانی قوت کے محل سے کسی خاص قسم کی وضعی نسبت بھی حاصل ہو، ظاہر ہے کہ جو شے مادے سے مفارق اور پاک ہوگی، اس کے ساتھ اس نسبت کا پیدا ہونا محال ہے، رہا کسی جوہر مفارق سے مادہ پر کوئی صورت یا کوئی کمال جب فائض ہوتا ہے، تو اس وقت یہاں براہ راست مادہ ہی متاثر و منفعل ہوتا ہے، نہ کہ متاثر اور غیر متاثر کے درمیان جو چیز واقع ہوتی ہے وہ متاثر ہوتی ہے، لیکن وہاں مادہ فاعل واثر انداز نہیں ہوتا بلکہ وہی درمیانی چیز ہوتی ہے اور ان دونوں باتوں میں بڑا فرق ہے، اس پر اگر پلٹ کر تم یہ کہو کہ کیا ان حکماء کا یہ عقیدہ نہیں ہے کہ بدن کی پیدائش نفس (جان) کی پیدائش کی علت اور سبب ہے حالانکہ نفس کو یہ مجردات میں شمار کرتے ہیں، ظاہر ہے کہ بدن کو بھی نفس کے ساتھ کوئی وضعی نسبت حاصل نہیں ہے، میں کہتا ہوں عنقریب تمھیں بتایا جائے گا کہ نفس کی پیدائش بدن کے ساتھ کس طرح ہوتی ہے، وہیں یہ بات کھولی جائے گی کہ نفس کی پیدائش کی علت مفارق ہی امر ہے، بدن صرف نفس کے امکان کا حامل ہوتا ہے، جیسا کہ عنقریب اس کا بیان آگے آتا ہے، خلاصہ یہ ہے کہ معلول (نفس) کا فیضان علت (مفارق) سے جو ہوتا ہے، اس فیضان کے لئے بدن کی حیثیت صرف شرط کی ہے، یہ قطعاً غلط ہے کہ بدن نفس پر تاثیری عمل کرتا ہے بلکہ جس محل میں بھی کسی چیز کا حلول ہوتا ہے، اس کی یہی کیفیت ہوتی ہے، بلکہ محل میں جو قوت بھی پائی جاتی ہے، ان میں کوئی بھی اپنے محل پر اثر انداز نہیں ہوتی، بلکہ محل جن امور کو قبول کرتا ہے، ان کے اعتبار سے اس کی حیثیت شرط

کی ہوتی ہے، بہت جلد اس مسئلے کی طرف ہم رجوع کریں گے اصل اس کی یہ ہے کہ حال و محل کو جب ایک کو دوسرے کے اعتبار سے تصور کیا جائے تو ان میں باہم وضعی نسبت پیدا ہی نہیں ہوتی۔

فصل
صرف وجود علت اور معلول دونوں چیزوں کے بننے کی صلاحیت رکھتا ہے

اس فصل میں اسی دعوے کو ثابت کیا جائے گا، پہلی بات یعنے وجود علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ وجود کے سوا جو چیز بھی ہوگی، خود اس کی ذات کو جب وجود سے قطع نظر کر کے تصور کیا جائے تو ظاہر ہے کہ اس وقت وہ ایک ایسی چیز بن کر رہ جائے گی، جس سے وجود اور عدم دونوں کو مساوی نسبت ہوگی، الغرض شے خود اپنی ذات کے حساب سے موجود نہیں ہو سکتی اور اسی لئے اس شے کی ذات خود اپنی ذات کی حیثیت کسی شے کے وجود کی علت قطعاً نہیں ہو سکتی، یعنے نہ خود اپنی ذات کے وجود کی اور نہ کسی دوسری شے کے وجود کی وہ علت بن سکتی ہے، پس معلوم ہوا کہ ہر وہ چیز جو کسی شے کی علت ہوگی، یہاں علت کا وجود معلول کے وجود پر تاثیری عمل کرتا ہے ان تمام امور کا خلاصہ یہ نکلا، کہ تاثیر بخشی اور موثریت کی صلاحیت وجود ہی میں ہوتی ہے اب اگر وجود کو ماہیت سے جدا کر کے مجرد رنگ میں فرض کیا جائے تو تاثیر فرمائی کا وہ زیادہ حقدار ہوگا، کیونکہ ماہیت کا سرمایہ اور اس کی پونجی امکان اور حاجت کے سوا اور کیا ہے، اور تم یہ جان چکے ہو، کہ عدمی امور کسی شے پر بھی تاثیری عمل نہیں کر سکتے، گویا جس طرح مادی قوت کو مادے سے اگر مجرد اور جدا فرض کیا جائے۔ تو تاثیر بخشی میں اس کا درجہ اور زیادہ بلند ہو جاتا ہے اس لئے کہ تجریدی حالت میں یہ قوت نقص، اور پستی کی آلودگیوں سے پاک ہوگی، (گویا یہی حال وجود کا بھی ہوگا، جب ماہیت سے اس کو مجرد فرض کیا جائے) اگرچہ یہ مسئلہ کہ مادی قوت مادے سے مجرد ہونے کے بعد تاثیر بخشی میں زیادہ طاقتور ہو جاتی ہے، یہ ایک الگ مسئلہ ہے، (یہاں بطور تمثیل کے اس کا ذکر کیا گیا) بہرحال اس وقت ہمارے سامنے وجود ہے، اور اس کے متعلق یہ کہنا ہے کہ مطلقاً علت اور

اور سبب بننے کی صلاحیت وجود ہی میں ہوتی ہے۔ باقی امام رازی نے یہاں جو اس شبہہ کا اظہار کیا ہے، جس کی تقریر وہ ان لفظوں میں کرتے ہیں۔

مختلف وجودوں میں جو باہمی امتیاز پیدا ہوا ہے، سوال یہ ہے کہ انکی یہ جدائی صرف عددی اور شخصی رنگ کی ہے، یا ماہیت اور حقیقت کے رو سے یہ باہم مختلف ہیں، اگر پہلی صورت مانی جائے گی، تو کسی شے کے وجود کا دوسری شے کے وجود کی علت ہونا محال قرار پائے گا، اس لئے کہ ایک ہی طبیعت اور ماہیت کے افراد کو باہم ایک دوسرے پر کسی قسم کی برتری حاصل نہیں ہو سکتی، کیونکہ اپنی ذات کے حساب سے سب ایک دوسرے کے ہمدوش و ہم رتبہ ہیں،

اور دوسری شق بھی محال ہے اس لئے کہ وجود کی تقسیم جوہر اور عرض کے وجود کی شکل میں کی جاتی ہے پھر جوہر کے وجود کو جسم اور غیر جسم کے وجود کی طرف تقسیم کرتے ہیں اسی طرح عرض کے وجود کو بھی، عرضی اجناس کے وجودوں کی طرف منقسم کرتے ہیں ظاہر ہے کہ کہ تقسیم کا بدیہی قانون ہے کہ اس کے مورد کو ایک ہی حقیقت ہونا چاہئے۔

نیز وجود کا مفہوم بالکل بدیہی ہے، اور اسی بدیہی مفہوم کو ہم تمام وجودوں میں بطور قدر مشترک کے بداہتہً مشترک پاتے ہیں، ان کے افراد میں جو اختلافات محسوس ہوتے ہیں وہ یقیناً وجود کے مفہوم سے خارج ہوتے ہیں، یعنے وجود کے مفہوم میں وہ داخل نہیں ہیں، بلکہ اس سے وہ خارج ہیں،

علاوہ اس کے اگر ان مختلف وجودوں کو ماہیت و حقیقت کے اعتبار سے مختلف تسلیم کیا جائے گا تو پھر ان کو جنس اور فصل سے مرکب بھی ماننا پڑے گا، جس کا نتیجہ یہ ہوگا معلول اول کے وجود کو بھی مرکب ماننا پڑے گا، اور اس بنیاد پر یہ لازم آئے گا کہ علت واحدہ (ایک علت سے) ایک سے زیادہ معلول صادر ہوں جو ان حکماء کے نزدیک ناممکن ہے،

میں کہتا ہوں کہ اس قسم کی سست اور پھسپھسے افکار کی تردید کے لئے وہی اصول

کافی ہیں جن کا پہلے ذکر آچکا ہے میرا مطلب یہ ہے کہ یہ بات پہلے بیان ہو چکی ہے کہ وجود کی حقیقت دراصل ایک بسیط واحد حقیقت ہے لیکن با وجود واحد ہونے کے شدید و ضعیف مقدم و موخر ہونے کے اعتبار سے یہ ایک تشکیکی حقیقت ہے، ازامام رازی کے شبہے کے ازالہ کے لئے صرف اتنی بات بالکل کافی ہے اس لئے اب ہم دعوے کے دوسرے جزء کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، یعنی ہمارا یہ دعویٰ کہ معلول ہونے کی صلاحیت بھی وجود ہی رکھتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ خود ماہیتیں بجائے خود مجعول و مخلوق ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتیں، اور جب وہ اس کی صالح نہیں ہیں، تو اب مجعول و مخلوق یا تو خود وجود ہوگا، یا وجود کے ساتھ ماہیت کا اتصاف یہ مجعول قرار پائیگا، لیکن معلوم ہو چکا ہے کہ یہ اتصاف ماہیت کے ان مراتب میں ہے جو بعد کو ماہیت کے ساتھ لاحق ہوتے ہیں، اب ظاہر ہے کہ ماہیت کے مراتب کا تحقق اس پر موقوف ہے کہ پہلے ماہیت کا وہ وجود متحقق ہولے جس کے ساتھ وہ متصف ہوتی ہے، اور اس اتصاف کی جو حقیقت ہے ہم اسے بھی بیان کر آئے ہیں، پس ثابت ہوا کہ بالذات معلول وجود کے سوا اور کوئی دوسری چیز نہیں ہو سکتی، امام رازی نے یہاں بھی ایک اعتراض کیا ہے جس کی تقریر یہ ہے

وجود ظاہر ہے کہ ایک ماہیت واحدہ ہے اب اگر یہ مانا جائے کہ علت اور سبب کا تاثیری عمل وجود ہی پر ہوتا ہے تو یہ ماننا پڑے گا کہ ہر معلول کے علت ہونے کی اس علت میں صلاحیت ہے جس سے وہ معلول صادر ہوا تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ پانی نہ گرم رہنے کے بعد جب گرم ہو جاتا ہے، تو ظاہر ہے کہ پانی کی یہ گرمی منجملہ ماہیتوں کے ایک ماہیت ہے، اب مبادی مفارقہ (عقلی عالم کی ہستیوں) سے جو وجود اسکی حقیقت پر فائض ہوگا سوال اس کے متعلق یہ ہے کہ وجود کا یہ فیضان آیا کسی شرط پر موقوف ہوگا یا نہ ہوگا، اگر کسی شرط پر یہ فیضان موقوف نہیں ہے، تو پھر لازم آئیگا کہ اس گرمی کا وجود دوامی وجاودانی ہو جائے اس لئے کہ ماہیت قبول کرنے کے لئے آمادہ ہے، اور فاعل تو ظاہر ہی ہے کہ ابدی فیاض ہے لازماً اس فیض کو چاہئے کہ دوامی ہو جائے۔ اور اگر یہ فیضان کسی شرط پر موقوف ہے تو سوال یہ ہے کہ اس شرط پر کونسی چیز موقوف ہے خود گرمی کی ماہیت

موقوف ہے؟ یا گرمی کا وجود؟ گرمی کے وجود کا موقوف ہونا تو محال ہے اسلئے کہ پانی کے ساتھ انفصال یہ تو ٹھنڈک کی شرط ہے رہا ٹھنڈک کا وجود سو وہ تو گرمی کے وجود کے مساوی ہے، تو چاہئے کہ ٹھنڈک کے وجود کے ساتھ انفصال بھی گرمی کے وجود کے لئے شرط بن جائے اس لئے کہ جو چیز کسی شے کی شرط ہوگی یقیناً وہ اس شے کے مماثل امور کی بھی شرط ہوگی، اور اگر ان امور کو مان لیا جائے تو لازم آتا ہے کہ پانی کے انفصال اور چھونے کے وقت گرمی کا محسوس ہونا ضروری ہو، اس لئے کہ ماہیت قابل ہے، فاعل فیاض ہے شرط حاصل ہے، پھر معلول کا اس کے بعد حاصل ہونا ناگزیر ہے۔ اور اس کا مطلب یہ بھی ہوا کہ ایک چیز دنیا میں جب پائی جائے تو اسی کے ساتھ ہر چیز پائی جائے، گویا اس بنیاد پر دنیا کے جتنے حوادث ہیں اور عالم کی پیداوار ہے، ان میں کسی کو کسی خاص شرط اور سبب کے ساتھ کوئی خصوصیت باقی نہیں رہ جاتی، ظاہر ہے کہ یہ ساری باتیں غلط اور باطل ہیں، حس اور مشاہدہ اس کی تکذیب کرتا ہے رہی دوسری شق یعنے شرط پر ماہیت ہی کو موقوف قرار دیا جائے، تو اس سے ہمارا ادعا ثابت ہوتا ہے اس لئے کہ جب خود ماہیت ہی کسی شرط پر موقوف ہوگی تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اپنے سوا کسی غیر پر وہ موقوف ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ جو غیر پر موقوف ہوگا ضرور ہے کہ کسی سبب اور علت کو وہ مستدعی ہوگا، اور بالآخر بات اس پر آکر ختم ہوگی کہ ماہیت کی انتہا واجب الوجود پر ہوگی، بس اس بنا پر معلوم ہوا کہ مخلوق اور مجعول خود ماہیت ہی ہوتی ہے، نہ کہ صرف اپنے وجود کے مخلوق و مجعول ہونے سے ماہیت ہی مجعول بن جاتی ہے"۔

میں کہتا ہوں کہ امام رازی کے اس بیان کی تردید تم کو پہلے بھی بتایا جاچکا ہے، یعنی اس ساری تقریر کی بنیاد اس غلط مفروضے پر قائم ہے کہ "وجود" ایک ایسی واحد ماہیت ہے جس کا اطلاق اپنے تمام افراد پر تواطؤ اور مساوات کے ساتھ ہوتا ہے، دوسرے لفظوں میں یوں کہو کہ وجود کلی مشکک نہیں بلکہ کلی متواطی ہے، حالانکہ

ثابت ہو چکا کہ یہ غلط ہے) نیز امام کے قول کو اگر تسلیم کر لیا جائے تو اس سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ دنیا کی کسی شے میں بھی حق تعالیٰ کے وجود کو کسی قسم کا تاثیری دخل نہیں ہے اس لئے کہ بر بنائے قول امام حق تعالیٰ کا وجود ظاہر ہے کہ ممکنات کے وجود کے مساوی ہے جس کی وہ بار بار تصریح کرتے چلے آئے ہیں، اور جب ایسا ہے تو پھر یہ ماننا پڑیگا کہ حق تعالیٰ کے وجود سے جو چیز صادر ہوگی وہ غیر حق کے وجود سے بھی صادر ہو سکتی ہے، گویا کسی شے میں تاثیری عمل کرنے کے لئے خدا کے وجود کو کوئی خصوصیت حاصل نہیں ہے، حالانکہ مسلمہ یہ ہے کہ کسی شے پر وہی چیز اثر انداز ہو سکتی ہے، جسے تاثیری حیثیت سے خاص قسم کی خصوصیت حاصل ہو، ورنہ اس کا وجود اس کے عدم کے برابر ہو جائے گا، اور یہ قاعدہ ہے کہ کسی شے کے حصول میں اگر کسی چیز کا وجود اور عدم دونوں برابر ہوں، وہ اس شے کی علت کبھی نہیں بن سکتی، سب کا حاصل یہ ہوا کہ حق تعالیٰ کا وجود اس کے بعد کسی شے کا بھی سبب باقی نہیں رہتا، ذات حق اس سے پاک اور بلند و برتر ہے۔

امام رازی نے اس کے بعد یہ اور اضافہ کیا ہے کہ مثلاً سیاہی کے وجود کو ایک تو اس نقطۂ نظر سے تصور کیا جائے کہ وہ صرف سیاہی کا وجود ہے، اور اسی سیاہی کے وجود کا ایک اور اعتبار یہ بھی ہے، کہ سیاہی کی ماہیت کا وجود سے موصوف ہونا، اس لحاظ سے اس کا اعتبار کیا جائے، بیان کیا گیا تھا کہ ان دونوں اعتباروں میں بڑا فرق ہے، کہا گیا تھا کہ پہلے اعتبار کے رو سے وجود کی جانب کسی قسم کے احتیاج کو منسوب کرنا ناجائز ہے، بلکہ جب شے کی ماہیت کو وجود کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، تب اس میں امکان کی جہت پیدا ہوتی ہے، پھر اس امکان کی وجہ سے اب اس کو احتیاج کی صفت عارض ہوتی ہے پس معلوم ہوا کہ در اصل ماہیت ہی اپنے وجود اور پائے جانے میں محتاج ہوتی ہے، لیکن خود وجود یہ کبھی محتاج نہیں ہوتا، باقی یہ جو کہا گیا ہے کہ ماہیتیں معلول نہیں ہوتیں، تو اس کی تاویل کا ذکر ہم پہلے کر چکے ہیں، امام کا قول ختم ہوا۔

میں کہتا ہوں کہ خود یہ فاضل (امام رازی) اور جو اس طبقے کے لوگ ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ معلول کے لئے بذات خود یہ ضروری ہے کہ قبل تاثیر خود اس کی کوئی

ہویت ہو، اور اس کو اپنی ذات کے سوا چاہئے کہ حاجت عارض ہو، اس کے بعد پھر علت سے اس معلول کے وجود کا افادہ ہوتا ہے، یعنی اس کی علت اپنے معلول کو وجود عطا کرتی ہے، وہ کہتے ہیں کہ خود وجود میں بحیثیت وجود کے یہ باتیں نہیں پائی جا سکتیں، بلکہ ماہیت ان صفات سے موصوف ہوتی ہے، کیونکہ وجود کے ساتھ ماہیت کو ذہنی تحلیل کے بعد وہی نسبت حاصل ہوتی ہے جو قابل اور مقبول، مادّہ اور صورت میں ہوتی ہے، اسی بنیاد پر ان لوگوں نے یہ فیصلہ کیا ہے کہ وجود نہیں بلکہ وجود کے ساتھ ماہیت کا موصوف ہونا یہی دراصل علت کا اثر ہوتا ہے۔

افسوس ہے کہ یہ لوگ اتنا بھی نہیں سمجھتے کہ اگر وجود نہ ہوگا تو ماہیت بیچاری کہاں سے کس طرح پیدا ہو جائے گی، تا آنکہ پہلے وہ امکان سے متصف ہو، پھر حاجت کی صفت اس میں پیدا ہو، پھر وجوب کے ساتھ موصوف ہو، اور آخر میں وجود کے ساتھ متصف ہو، ان امور سے موصوف ہونے کی جو واقعی شکل ہے، ہم اسے بیان کر چکے ہیں، پھر دوبارہ ذکر کی ضرورت نہیں اسی کے ساتھ تم یہ بھی جان چکے ہو، کہ افتقار و احتیاج کی صفت خود وجودوں کی اپنی اپنی ذات میں کس طرح پائی جاتی ہے، اور یہ کہ خالق اور جاعل کی جانب وجود ماہیت سے بھی زیادہ کس طرح محتاج ہے اسی سلسلے میں تم وجود کی جو ایک صفت "حدوث ذاتی" ہے اس کا مطلب بھی سمجھ چکے ہو، اور اس سے پہلے جو یہ بیان کیا گیا ہے کہ ماہیتیں نہ مخلوق ہوتی ہیں اور نہ مجعول، تو اس کا مطلب یہ بتایا گیا تھا کہ مجعول و مخلوق ہونا یہ ماہیت کا مفہوم نہیں ہے، یہ اسی قسم کی بات ہے، جیسا کہ ماہیت کی بحث میں کہا جاتا ہے کہ جب ماہیت کو خود اس کی اپنی صرف ذات کی حیثیت سے تصور کیا جاتا ہے، تو اس وقت ماہیت کو اس کے عوارض ثابت نہیں ہوتے، مقصد یہ ہوتا ہے کہ عوارض اس خاص حیثیت سے اس کو ثابت نہیں ہوتے، یہ مطلب کبھی نہیں ہوتا کہ واقع میں بھی یہ عوارض ماہیت کو ثابت نہیں ہوتے، خلاصہ یہ ہے کہ ماہیت مخلوق اور مجعول بھی ہوتی ہے بایں معنے کہ مخلوق و مجعول ہونا اس کے لئے ثابت ہے، اور ماہیت مخلوق و مجعول نہیں ہے بایں معنے کہ مخلوق و مجعول ہونا یہ بات بجنسہ اس کی اپنی ذات نہیں ہے، امام نے جس امر کی طرف "تاویل" کے لفظ سے اشارہ کیا تھا اس کا

مطلب یہی ہے، مگر جو طریقہ ہمارا ہے اس کی بنیاد پر تم سمجھ سکتے ہو کہ ان دونوں باتوں میں سے پہلی بات کا آل وہی ہے جو دوسری کا ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

فصل

کسی فعل کے لئے یہ شرط غیر ضروری ہے کہ پہلے اس کا عدم ہو (یعنی نہ ہونے کے بعد ہر فعل کا ہونا ضروری نہیں ہے) اس فصل میں اسی مسئلے کی تشریح کی جائے گی، یہ بحث ایک حیثیت سے گزشتہ فصل کی بحث سے مشابہ ہے، اگرچہ مناسب یہ تھا کہ اس کا ذکر علت و معلول کے مباحث میں کیا جاتا، لیکن ایک اعتبار سے "تقدم و تاخر" کی بحث سے بھی اس کو مناسبت ہے بہر حال جدلیوں اور جھگڑالو لوگوں نے چونکہ اس مسئلے کے متعلق انتہائی تعصب سے کام لیا ہے اس لئے ضرورت ہے کہ ہم بھی ذرا سنبھل کر پوری قوت کے ساتھ اس کو پھیلا کر بیان کریں اور اسی لئے دعوے کے ثبوت میں متعدد دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

پہلی دلیل یہ ہے کہ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ عالم آیا ہمیشہ سے ممکن الوجود ہے یا اس کا امکان دوامی نہیں ہے دوسری شق باطل ہے، اس لئے کہ اگر اس کا امکان دائمی نہ ہوگا تو اس کو ممتنع بالذات ماننا پڑے گا کیونکہ اس کا واجب الوجود ہونا تو محال ہے، اور قاعدہ ہے کہ جو چیز ممتنع بالذات ہوتی ہے وہ پھر کبھی ممکن نہیں ہو سکتی، کیونکہ اگر کوئی ممتنع بالذات ممکن الوجود ہو جائے گا تو سوال یہ ہے کہ خود اس کی ذات بحیثیت اپنی ذات کے ممکن الوجود ہوتی ہے، تو اس وقت لازم آتا ہے کہ پھر ازلاً و ابداً وہ ممکن ہی ہو، یا کسی خارجی امر کی وجہ سے وہ ممکن الوجود ہوا ہے، اب سوال اس خارجی امر کے متعلق ہوگا کہ اس کی ہویت و شخصیت بھی کیا دوامی ہے؟ اگر ایسا ہے تو پھر امکان بھی دوامی ہوگا، یا اس کی ہویت دائمی نہیں ہے تو پھر اس میں بھی وہی بات جاری ہوگی، جو پہلی صورت میں جاری ہوئی تھی،

علاوہ اس کے اس ممتنع بالذات کا ازلی امتناع اگر خود اس کی اپنی ذات کا بحیثیت اپنی ذات کے اقتضاء ہے تو پھر اس امتناع کا ازالہ وارتفاع محال ہوگا اس لئے کہ ماہیتوں کے لوازم کا ازالہ وارتفاع محال ہے، اور اگر خود اس کی اپنی ذات کا اقتضاء یہ امتناع نہیں ہے تو لامحالہ کسی ایسے امر کا اقتضاء ہوگا، جو اس سے جدا ہوگا اب

اس امر کے متعلق سوال ہے کہ وہ کیا ازلی اور واجب الثبوت ہے؟ اگر ایسا ہوگا، تو پھر اس کے اثر کا ازالہ محال ہوگا، اور اگر اس کا ثبوت ازلی و واجب نہیں ہے تو پھر جو کلام پہلے کے متعلق تھا وہ اس کے ساتھ متعلق ہو جائے گا، تا اینکہ بالآخر بات اس ذات پر اگر ختم ہو جائے گی، جو بالذات واجب ہے اور پھر اس کا ازالہ محال ہو جائیگا اس پر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اس امتناع کو واجب الوجود کی طرف منسوب کر دیا جائے، لیکن اس طور پر کہ واجب کا تاثیری عمل کسی شرط پر موقوف ہو ایسی صورت میں شرط کے ازالہ سے تاثیر کا بھی ازالہ ہو جائے گا، میں اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ خود یہ شرط کیا ہے اگر واجب بالذات تو اس کا ارتفاع محال ہے، اور جب اس کا ارتفاع محال ہوگا، تو امتناع کا ازالہ بھی ناممکن ہوگا اور شرط اگر واجب نہیں ہے تو بات پھر پلٹ پڑے گی، تسلسل تو محال ہے، لامحالہ اس کو کسی ایسے موجود پر ختم کرنا پڑے گا، جو خود اپنی ذات سے واجب الوجود ہو۔

خلاصہ یہ ہے کہ ازل میں ممکنات کے متعلق یہ دعوٰی کرنا کہ ان کا وجود اس وقت ممتنع اور محال تھا اور بعد کو ممکن ہوا، محض غلط ہے،

اس مقام پر ایک دشواری پیش آتی ہے کہ کسی حادث نوزائیدہ ہستی کے متعلق اگر یہ سوچا جائے کہ وہ عدم کے بعد پیدا ہوئی ہے یعنے عدم کے بعد پیدا ہونے کا اس کے ساتھ اعتبار کیا جائے، تو اس شرط کے ساتھ یہ ناممکن ہے کہ اب اس کے متعلق یہ کہا جائے کہ اس کے وجود کو بجائے دوسرے وقتوں کے کسی خاص وقت کے ساتھ خصوصیت حاصل ہے تم نے جن دلائل کا ذکر کیا ہے اس کا اقتضاء یہی ہے، پس معلوم ہوا کہ اس کا امکان دوامی طور پر ہمیشہ ثابت رہتا ہے لیکن اس کے امکان کے دوام سے یہ لازم نہیں آتا کہ حادث ہونے سے وہ خارج ہے، کیونکہ جب اس کو اس اعتبار کے ساتھ تصور کیا جائے کہ وہ عدم کے بعد ہے، تو اس وقت ظاہر ہے کہ عدم کے بعد ہونا یہ چیز اس کے ایک ذاتی جزء کی حیثیت میں ہوگی، کیونکہ شے کی جو چیز ذاتی ہوتی ہے اس شے سے اس کا ازالہ نہیں ہو سکتا، اور حادث کو بحیثیت حادث کے جب تصور کیا جائے اور اس حادث کے حدوث و پیدائش کے دوام امکان سے جب یہ لازم نہیں آتا کہ وہ حادث ہونے سے

خارج ہو جائے، تو اس سے وہ دلیل ہی غلط ہو جاتی ہے جو پیش کی گئی، ہم کہتے ہیں کہ میری گفتگو اس شے کے متعلق نہیں ہے، جس کی ہویت ہی بجنسہ تجدد اور حدوث و نوزائیدگی ہو، بلکہ یہاں کلام اس ماہیت کے متعلق ہے، جسے حدوث کی صفت عارض ہوتی ہے، اس لئے کہ دنیا میں بہت سی چیزیں مثلاً حرکت زمانہ وغیرہ ایسی ہیں، جن کے متعلق دوامی ہونا محال ہے، ان کا حدوث تو ضروری ہے، اور موثر و موجد کی جانب ان کو احتیاج ان کے امکان ہی کی وجہ سے ہوتا ہے، لیکن ان کے امکان کی نوعیت کیا ہے؟ اسی خاص طرز کا وجود، کیونکہ دائمی وجود تو ان کے لئے محال ہے، پس انکے امکان کے معنے بجز اس کے اور کچھ نہیں ہوتے کہ ان کے حدوث کا امکان ثابت ہے، اور شے کے ممکن ہونے کے معنے صرف یہ ہیں کہ مطلق وجود اور ہونا ان کے لئے جائز ہے، نہ کہ ہر قسم کے وجود کا جواز ممکن کے لئے ہوتا ہے، مثلاً جوہر کے لئے عرض کا وجود محال ہے یا مثلاً سیاہی کے لئے سفیدی کا وجود محال ہے، اسی طرح حرکت یا جو اس طرز کی چیزیں ہیں ان کے لئے بقائی وجود محال ہے، دوسری دلیل کی تقریر یہ ہے کہ عدم سابق کا محتاج کون ہوتا ہے؟ خود فعل کا وجود اس کا محتاج ہوتا ہے یا اس عدم سابق کا محتاج فاعل کی وہ تاثیر ہوتی ہے جو اس فعل سے متعلق ہوتی ہے، پہلی شق محال ہے اس لئے کہ اگر فعل اپنے وجود میں عدم کا محتاج ہوگا، تو یقیناً وہ عدم اس فعل کے ساتھ متصل اور مقارن ہوگا، اور عدم کا متصل ہونا یہ فعل کے منافی ہے، اور جو چیز فعل کی منافی ہوگی محال ہے کہ وہی منافی اس فعل کے وجود کے لئے شرط بھی ہو، اسی طرح دوسری شق بھی اس لئے محال ہے کہ اثر کا وجود ظاہر ہے کہ اس کے عدم کے منافی کو اگر مقارن اور متصل فرض کیا جائے گا تو اسی کے ساتھ اس کا منافی ہونا بھی تو ضروری ہوگا، اور شے کا منافی خود اس شے کی شرط کسی طرح نہیں ہو سکتا پس معلوم ہوا کہ نہ تو فعل ہی اپنے موجود ہونے میں اس کا محتاج ہے کہ اس سے پہلے اس کا عدم ہو، اور نہ فاعل اپنی تاثیر بخشی میں اس کا محتاج ہے۔

تیسری دلیل اسی دعوے کی یہ ہے کہ حوادث کے متعلق یہ پوچھا جاتا ہے کہ جس وقت وہ موجود ہو کر قیام حاصل کرتے ہیں، تو اپنے قیام و بقاء کے اس زمانے میں آیا وہ موثر اور فاعل کے محتاج ہوتے ہیں یا نہیں، بر تقدیر اول ناگزیر ہے کہ

اپنے امکان کی وجہ سے وہ ازلاً وابداً موثر و فاعل کے محتاج ہوں اور بر تقدیر ثانی یعنے اپنے قیام و بقاء کے زمانے میں موثر کی جانب انہیں احتیاج باقی نہ رہے، تو ان کے اس حال کی وجہ یا تو یہ ہوگی، کہ اس زمانے میں ان کا وجود امکان کے دائرے سے خارج ہو جاتا ہے یا باوجود اس عدم احتیاج کے امکان کی صفت بھی ان میں باقی ہوگی، بہر حال یہی دو صورتیں ممکن ہیں، ان میں پہلی صورت یعنے امکان کے دائرے سے ان کا خارج ہونا یہ تو قطعاً محال ہے اس لئے کہ جو چیز بالذات ممکن ہوتی ہے نا ممکن ہے کہ وہ منقلب ہو کر واجب بالذات بن جائے، علاوہ اس کے سوال یہ ہے کہ ممکنات میں امکان کی صفت اگر ان کی ذات کا اقتضاء ہوتا ہے، تو دوامی طور پر ان کے وجود کو ممکن ہونا چاہیئے، اور اگر یہ امکان ان کی ذات کا اقتضا نہیں ہے بلکہ کسی بیرونی اور منفصل امر کی راہ سے یہ صفت ان کو لاحق ہوتی ہے، تو اس صورت میں ممکن کے لئے امکان کی صفت کا ثبوت بھی ممکن قرار پائے گا، لازمی طور پر اب اس امکان کا امکان بھی کسی امر منفصل کا نتیجہ ہوگا، اسی طرح اس امکان کے امکان کے لئے ایک تیسرا امکان ہوگا، اور بات یوں دراز ہوتی جائے گی تا اینکہ غیر محدود بیرونی و منفصل امکانات کا ایک سلسلہ یہاں پیدا ہو جائیگا پس معلوم ہوا کہ پہلی شق یعنے اپنے قیام و بقاء کے زمانے میں بھی ممکن ممکن ہی رہتا ہے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ ممکن اپنے بقاء کے وقت میں بھی سبب کا محتاج ہوتا ہے، کیونکہ حاجت کی جہت تو امکان ہی کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے، اس پر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ وجود کے دائرے میں جب کوئی چیز داخل ہو جاتی ہے تو اس وقت (وجود اور عدم سے اس کا تعلق مساوی نہیں) بلکہ وجود کے ساتھ زیادہ راجح واولیٰ ہو جاتا ہے، میں اس کے جواب میں کہتا ہوں وجود کے ساتھ اس موجود ممکن کا تعلق جو اولی اور راجح ہو جاتا ہے، یہ اولویت آیا وجود کے لوازم میں ہے یا لوازم وجود میں نہیں ہے، پہلی شق محال کو مستلزم ہے، اس لئے کہ جس وقت وجود کا تحقق ہو جاتا ہے معاً اسی کے ساتھ اس کو وجود کے ساتھ اولویت کی نسبت قائم ہو جاتی ہے، اور جب عدم کے اعتبار سے وجود اس کے لئے اولی وارجح ہو گیا تو یقیناً وہ فاعل اور موثر سے ایسی صورت میں بے نیاز ہو جائے گا،

لیکن ممکن بغیر فاعل اور موثر کے موجود بھی نہیں ہوسکتا، اور جب فاعل کے بے ضرورت ہونے کی وجہ سے اس ممکن کا فاعل باقی نہ رہا تو نتیجہ یہ ہوا کہ ممکن معدوم ہو جائے گویا اس کا وجود اس کے عدم کا سبب بن جائیگا۔ اس کا ناممکن ہونا بدیہی ہے، رہی دوسری شق یعنے وجود کے ساتھ اولویت کی یہ نسبت لوازم وجود میں نہ ہو، بلکہ اس کا شمار ان عوارض میں ہو، جو اپنے معروض و موصوف کے ساتھ ہمیشہ نہیں رہتے بلکہ ان سے جدا بھی ہو جاتے ہیں جنھیں عوارض مفارقہ کہتے ہیں، تو یہ تجویز بھی محال ہے، اس لئے کہ اولویت کی یہ نسبت ایسی صورت میں یعنے عوارض مفارقہ ہونے کی صورت میں ظاہر ہے کہ کسی سبب کی محتاج ہوگی اور اب واقعے کی شکل یہ ہوگی کہ جو ممکن موجود ہو چکا ہے اس کی ذات اولویت کی محتاج ہوگی، اور اولویت اپنے سبب کی محتاج ہوگی، نتیجہ یہ نکلے گا کہ سبب سے یہ ممکن موجود بے نیاز و غنی باقی نہ رہا (حالانکہ فرض یہی کیا گیا تھا)۔

چوتھی دلیل کی تقریر یہ ہے کہ معلول جو علت اور سبب کا محتاج ہوتا ہے سوال یہ ہے کہ اس احتیاج و افتقار کی وجہ کیا ہوتی ہے، آیا یہ احتیاج اسلئے ہوتا ہے کہ معلول بالفعل موجود ہو چکا ہے، یا چونکہ پہلے وہ معلول معدوم تھا اس لئے علت کی حاجت اسے ہوتی ہے، یا اس احتیاج کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ معلول چونکہ عدم یعنے نہ ہونے کے بعد پایا جاتا ہے، عدم کے متعلق یہ کہنا کہ علت کا مقتضا یہی ہے اس کا ناممکن ہونا تو ظاہر ہی ہے کیونکہ عدم تو صرف نیستی اور نفی محض کا نام ہے بھلا اس کو علت کی حاجت کیا ہوگی اسی طرح یہ بات کہ معلول کا وجود چونکہ عدم کے بعد ہوتا ہے، یعنے پہلے نہ تھا اور پھر ہوا، معلول کی یہ خصوصیت بھی احتیاج کی وجہ نہیں ہوسکتی اس لئے کہ عدم کے بعد ہونا ظاہر ہے کہ یہ وجود کی ایسی صفت اور کیفیت ہے جو وجود کے یافت اور حصول کے بعد اسے لازمی طور پر عارض ہوتی ہے، اس لئے کہ خود وجود کا حصول اگرچہ جواز اور امکان کے رنگ میں ہوتا ہے، لیکن عدم کے بعد اس وجود کا حصول یہ ممکن کے وجود کی ایسی صفت ہے جس کا ثبوت اس کے لئے واجب اور ضروری ہوتا ہے، کیونکہ اس کیفیت و صفت کے سوا کسی اور طریقے سے اس کا واقع ہونا ناممکن ہے، اور یہ ہوسکتا ہے کہ ایک چیز بذات خود

ایسی ہو، کہ اس کا واقع ہونا واجب وضروری نہیں بلکہ جائز وممکن ہو، لیکن وقوع پذیر ہونے کے بعد کسی امر کا ثبوت وعروض اس کے لئے واجب وضروری ہو، جیسے چار کا عدد ہے جس کا وجود ظاہر ہے کہ ممکن ہے، لیکن اس کا جفت ہونا یہ ایسی صفت ہے جس کا ثبوت اس کے لئے واجب ہے اور اس ثبوت کے لئے کسی سبب وعلت کی ضرورت نہیں، اسی طرح حادث کا وجود تو ممکن ہو، لیکن اس کے وجود کا عدم کے بعد ہونا یہ بات اس کے لئے ضروری ہو اور قاعدہ ہے کہ جو چیز واجب وضروری ہوتی ہے، وہ فاعل اور موثر سے بے نیاز وغنی ہوتی ہے پس ثابت ہوا کہ علت کا محتاج در اصل صرف وجود ہی ہوتا ہے،

پانچویں دلیل کی تقریر یہ ہے کہ واجب تعالیٰ کے لئے ظاہر ہے کہ کچھ صفات اور لوازم ہیں، خواہ ان صفات ولوازم کی نوعیت اضافی وسلبی ہی کیوں نہ ہو جیسا کہ عام فلاسفہ کا خیال ہے، یا ان صفات کو وجودی حقیقت قرار دیا جائے جیسا کہ اکثر متکلمین کا عقیدہ ہے، یا انھیں احوال واعیان سمجھا جائے جیسا کہ معتزلہ اور صوفیوں کا مسلک ہے، بہر حال ذات حق کے یہ صفات ولوازم ظاہر ہے کہ واجب نہیں ہوسکتے، اس لئے واجب کا ایک سے زیادہ ہونا ناممکن ہے، پس خود اپنی ذات کی حیثیت سے تو یہ صفات ولوازم ممکن الثبوت ہوں گے، اور اس نقطۂ نظر سے کہ یہ واجب اول تعالیٰ کے صفات ہیں اس حیثیت سے ان کا ثبوت بھی واجب وضروری ہوگا، ان تمام امور کا حاصل یہ ہوا کہ اس سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ گئی کہ کسی چیز پر تاثیری عمل مرتب ہونے کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ چیز عدم کے بعد ہو، یعنے پہلے نہ ہو اور بعد کو پھر تاثیری عمل کے ذریعے سے موجود ہو جائے (آخر صفات ولوازم حق کے متعلق کون کہہ سکتا ہے کہ کسی وقت وہ نہ تھے اور بعد کو موجود ہوئے ہیں) اس پر اگر یہ اعتراض کیا جائے صفات ولوازم حق کا شمار افعال کے ذیل میں نہیں کیا جاتا اور ہماری گفتگو کا تعلق افعال سے ہے، یعنے افعال کا وجود ہمیشہ عدم کے بعد ہوتا ہے،

میں اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ مان لیا جاتا ہے کہ جس کے وجود کے پہلے اس کا عدم نہ ہو، اس کو فعل نہیں کہتے ہیں لیکن ہماری گزشتہ بالا تقریر سے

اتنا تو معلوم ہوا کہ ایسی چیز جس کا ثبوت خود اس کی اپنی ذات کے رو سے واجب نہیں بلکہ ممکن ہے، ایسی چیز بھی ایسے فاعل اور موثر کی طرف منسوب ہو سکتی ہے جس کا ثبوت اور وجود اثر کے ساتھ ساتھ رہتا ہے (یعنی صفات حق جو حق تعالیٰ کا اثر ہے دونوں ایک دوسرے سے کسی زمانے میں جدا نہیں ہو سکتے) اور جب اس بات کو عقل جائز تصور کرتی ہے بلکہ قبول کرتی ہے، تو پھر دوسرے مقامات میں اسی واقعہ کا انکار کیوں کیا جاتا ہے اور اس کے محال وممتنع ہونے کا دعویٰ کیوں کیا جاتا ہے زیادہ سے زیادہ یہ منکر شخص جو کچھ بھی کہہ سکتا ہے وہ یہ ہے کہ اس قسم کے اثر پر لفظ فعل کے اطلاق سے گریز کرے، لیکن ایسے اہم مسائل کے سلسلے میں محض لفظی اور اصطلاحی امتیازات کے دامن میں پناہ لینے سے کوئی خاص علمی فائدہ حاصل نہیں ہو سکتا۔ چھٹی دلیل کی تقریر یہ ہے کہ ماہیتوں کے لوازم ظاہر ہے کہ ان ماہیتوں کے معلول ہوتے ہیں لیکن بایں ہمہ ماہیتوں سے ان کا وجود متاخر نہیں ہوتا، یعنی یہ نہیں ہوتا کہ لوازم کا وجود ان ماہیتوں کے وجود کے بعد دوسرے زمانے میں پایا جائے، اور صرف ماہیتوں کے لوازم ہی کا یہ حال نہیں ہے، بلکہ وجود کے جو لوازم ہوتے ہیں، وہ بھی تو ماہیتوں سے جدا نہیں ہو سکتے، آخر غور کرنا چاہئے کہ کیا کوئی یہ سوچ سکتا ہے کہ چار کا عدد تو ہو، اور زوجیت (جفت ہونا) جو اس کے لوازم میں ہے، وہ اس کے ساتھ نہ ہو، یا مثلث کے ساتھ "دو زاویوں والے" ہونے کی صفت نہ پائی جائے یا آگ کے ساتھ گرم ہونے کی صفت نہ پائی جائے بلکہ ہم تو کچھ اور آگے بڑھ کر یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اسباب وعلل ہمیشہ اپنے مسببات اور معلولوں کے ساتھ ساتھ ہوتے ہیں مثلاً جلنے کی صفت ہمیشہ جلانے کے ساتھ ہوگی اور دکھ درد ہمیشہ مزاج کے بگاڑ، یا نظام جسمانی کے اندر اعضا، باہم جس طرح ایک دوسرے سے متصل ہوتے ہیں اس اتصال میں جب کوئی گڑبڑ پیدا ہوتی ہے اپنے قدرتی مقام سے عضو کا کوئی حصہ ہٹ جاتا ہے تو معاً اس تفرق اتصال کے ساتھ بے چینی محسوس ہوتی ہے، اور سچ تو یہ ہے کہ یہاں ایک بات تو ایسی ہے جس میں یہ لوگ کسی طرح جھگڑ نہیں سکتے، کیونکہ جو بات فرض کی گئی ہے، اس سے یہ بہت زیادہ قریب ہے، مقصد یہ ہے کہ علم کو عالمیت (عالم ہونے)، قدرت کو قادریت

(قادر ہونے کی) یہ علت مانتے ہیں، ظاہر ہے کہ یہاں علت اپنے معلول اور موثر اپنے اثر کے ساتھ ساتھ اس طرح پایا جاتا ہے، کہ آثار کسی طرح اپنے اپنے موثر سے پیچھے نہیں ہو سکتے، پس معلوم ہوا کہ اثر و موثر میں اگر اتصال و مفارقت کی جہت پائی جائے اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ایسے آثار اپنے موثرات کی طرف نہ منسوب ہو سکتے ہیں اور نہ ان کے محتاج ہو سکتے ہیں۔

ساتویں دلیل کی تقریر یہ ہے کہ شے کے جب اس حال کا اعتبار کیا جائے جسے اس کے وجود کا حال کہتے ہیں تو اس وقت اس حیثیت سے کہ اس کا وجود ہے شے واجب الوجود ہوتی ہے، اور جب شے کے اس حال کا اعتبار کیا جائے جسے اس کے عدم کا حال کہتے ہیں، تو اس وقت بحیثیت معدوم ہونے کے بھی شے واجب العدم ہوتی ہے یعنے اس وقت اس کا عدم ہی اس کے لئے ضروری ہوتا ہے اور یہ ذاتی ضرورت کی ایک قسم ہے، جس کا اصطلاحی نام منطق میں "ضرورۃ بشرط المحمول" ہے یعنے محمول کے زمانے میں یہ ضرورت اس کیلئے ثابت ہوتی ہے، اور ظاہر ہے کہ انھی دو حالتوں (وجود و عدم) کے طاری ہونیکا نام حدوث ہے، اب ہم اس شے کی ماہیت کو اس حال کے زیر اثر تصور کرتے ہیں تو ظاہر ہے کہ ماہیت ہر دو صفت وجود و عدم کے اعتبار سے واجب ہی قرار پاتی ہے حال وجود میں واجب الوجود، حال عدم میں واجب العدم، اور قاعدہ ہے کہ وجوب کی صفت جس چیز میں پائی جائے گی ایسی چیز پھر کسی سبب اور علت کی طرف مستند و منسوب نہیں ہو سکتی، پس معلوم ہوا کہ حدوث کی صفت بحیثیت صفت حدوث کے احتیاج و افتقار سے مانع ہے، اسی لئے یہ کہا جاتا ہے کہ جب تک ماہیت کو خود اس کی اپنی نفس ذات کی حیثیت سے اعتبار نہ کیا جائے گا، وجوب کا ازالہ وارتفاع اس سے نہیں ہو سکتا، یعنے وجود کے زمانے میں وجود کا وجوب، اور عدم کے زمانے میں عدم کا وجوب اس پر مسلط رہے گا، خلاصہ یہ ہے کہ فاعل اور موثر کی محتاج ماہیت خود اپنی آپ ذات کے رو سے ہوتی ہے (نہ کہ وجودی و عدمی حال کے اعتبار سے) اور حدوث کی صفت سے تو احتیاج و افتقار کی راہ میں رکاوٹ ہی پیدا ہوتی ہے، پس ثابت ہوا کہ فاعل کی حاجت ماہیت کو

جس وجہ سے ہوتی ہے وہ حدوث کی نہیں بلکہ امکان کی صفت ہے اور جب حدوث علت احتیاج نہیں ہے تو پھر یہ دعویٰ کہ ہر حادث کے لیے ایک ایسا زمانہ درکار ہے جس میں اس کا عدم ہو یعنی وہ نہ ہو صحیح نہیں ہے اس لیے کہ حدوث تو سرے سے احتیاج ہی کی جڑ کاٹتا ہے پھر وہ اسی احتیاج کی شرط کس طرح ہو سکتا ہے۔

آٹھویں دلیل کی تقریر یہ ہے کہ موثر اور فاعل کے ساتھ جب اثر اور مفعول پایا جاتا ہے تو ان دونوں میں جو حاجت کا رشتہ تھا وہ اب باقی نہیں رہتا، اگرچہ اس سے پہلے دونوں میں یہی رشتہ رہتا ہے، اگر ساتھ ہونے کی صورت میں بھی حاجت باقی رہے گی تو یہ حاجت کسی اور موثر کا مطالبہ کرے گی، بہر حال حاجت کا حال تو یہی ہے کہ معیت کی صورت میں وہ باقی نہیں رہتی لیکن حدوث کی صفت کا حال یہ ہے کہ موثر کے ساتھ بھی وہ اسی طرح موجود رہتی ہے، جس طرح وہ اس وقت ہوتی ہے جب موثر نہ تھا، اب اگر موثر کی طرف ماہیتوں کا احتیاج صفت حدوث کا نتیجہ قرار دیا جائے تو اس سے مذکورۂ بالا محال لازم آتا ہے یعنے موثر کے باوجود دوسرے موثر کی حاجت لیکن امکان کو اگر احتیاج کی علت قرار دیا جائے تو ظاہر ہے موثر کے ساتھ امکان کی صفت باقی نہیں رہتی اس لیے کہ موثر کے ساتھ تو ماہیت کا وجود واقع میں واجب اور ضروری ہو جاتا ہے (یعنے ممکن باقی نہیں رہتا) پس معلوم ہوا کہ موثر کی حاجت امکان ہی کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے نہ کہ اس کے سوا کسی اور صفت کا یہ نتیجہ ہے؛

یہ تھے وہ آٹھ براہین اور دلائل جن سے یہ دعویٰ ثابت کیا جاتا ہے کہ امکانی حقائق سبب اور علت کے جو محتاج ہوتے ہیں ان کا یہ احتیاج صفت امکان ہی کا نتیجہ ہے، یہ تو ماہیتوں کا حال ہے، باقی معلول وجودوں کا جو سلسلہ ہے، تو ان کا احتیاجی وافتقاری رشتہ جو جاعل اور خالق سے ہوتا ہے وہ محض ان کی اپنی ذات کا اقتضاء ہے، یہ بات ان میں کسی خارجی عارض کی طرف سے نہیں پیدا ہوتی، اگرچہ دلائل کا اقتضاء تو یہی ہے کہ نو پیدا حادث افعال کی

پیدائش کے لیے ضروری نہیں ہے کہ ہمیشہ وہ عدم کے بعد ہو لیکن با ایں ہمہ ہم نے اس پر برہان پیش کیا ہے کہ عالم اور جو کچھ بھی اس کے اندر ہے سب کے سب زمانی حادث ہیں، یعنی ان کی پیدائش اس طور پر ہوئی ہے کہ ایک زمانے میں کچھ نہ تھا اور پھر یہ حادث اور پیدا ہوئے ہیں یہی حال ان تمام چیزوں کا ہے جو عالم میں پیدا ہوتی اور اس سے تعلق رکھتی ہیں جیسا کہ عنقریب ہم انشاء اللہ تعالیٰ اس کا تفصیلی تذکرہ کریں گے۔

اس قاعدے سے جنھیں اختلاف ہے، ان کے دلائل بہت بودے اور کمزور ہیں، ہم انھیں درج کرتے ہیں، پہلی دلیل یہ ہے کہ جو چیز حاصل شدہ ہے، پھر اس کو حاصل کرنا محال ہے، اس لیے ضروری ہے کہ شئے کے وجود سے پہلے اس کی حاجت پائی جائے، دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر ایسے دو موجود فرض کریں، جو قدیم ہوں، تو ان میں سے پہلا دوسرے کا محتاج ہو یا دوسرا پہلے کا محتاج ہو، ان دونوں باتوں میں کسی کو کسی پر ترجیح حاصل نہیں ہو سکتی؛ کیونکہ کسی کو کسی کے مقابلے میں کسی قسم کا امتیاز حاصل نہیں ہے تیسری دلیل یہ ہے کہ بجائے خود یہ بات ثابت ہو چکی ہے، کہ عالم کا موجد اور پیدا کرنے والا صاحب اختیار و ارادہ فاعل ہے، ظاہر ہے، قصد، اور ارادہ، رجحان، ان امور کا تعلق ان ہی چیزوں سے ہو سکتا ہے جو حادث اور نوزائیدہ ہوں، آخر ہم خود اپنے اندر یہ محسوس کرتے ہیں کہ جو چیز ہو چکی ہے، پھر اس کے بنانے اور پیدا کرنے کی طرف ہمارا ارادہ متوجہ نہیں ہو سکتا، چوتھی دلیل یہ ہے کہ مکان کا قاعدہ ہے، کہ موجود ہونے کے بعد پھر اس کو معمار کی حاجت نہیں رہتی؛ یا جب حروف لکھے جا چکے ہوں تو اس کے بعد ان کو لکھنے والے کی ضرورت نہیں ہوتی، ان دلیلوں میں سے ہر ایک کا جواب یہ ہے، پہلی دلیل کے جواب میں ایک نقض بھی پیش کیا جائے گا، اور پھر اصل مغالطے کو حل کیا جائے گا؛ نقض کے لیے تو ہم یہ کہتے ہیں کہ آخر قادر ہونا (قادریت) قدرت کا اور سیاہ ہونا (اسودیت) سواد (سیاہی) کا کس طرح محتاج ہے، جو جواب اس کا دیا جائے گا، وہی جواب وہاں ہم دیں گے باقی مغالطے کا

صحیح حل یہ ہے، کہ حاصل شدہ شئے کا حاصل کرنا بیشک محال ہے، لیکن اسی صورت میں جب اس حاصل شدہ امر کو پھر کسی جدید تحصیلی عمل کے ذریعے سے حاصل کرنے کی کوشش کی جائے، مگر وہی تحصیلی عمل جس سے وہ شئے یافت اور حصول سے موصوف ہوتی ہے، اسی تحصیلی عمل کے ذریعے سے اس کا حاصل کرنا قطعاً ناجائز نہیں ہے، بلکہ ایسا ہونا تو ضروری ہے، اس کے سوا اور دوسری صورت اس شئے کے حصول و یافت کی اور کیا ہوگی، بہرحال ظاہر ہے، کہ جو چیز موجود ہو چکی ہے پھر اسی کو دوبارہ وجود بخشنا یہ تو محال ہے لیکن یہاں یہ صورت ہے کب؟ ماسوا اس کے اس دلیل میں جس امر کا ذکر کیا گیا ہے یہ پھر اپنے دعوے ہی کو دہرا دینے کے ہم معنے ہے؛ دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ کسی شئے کا سبب اور علت ہونا اس پر مبنی نہیں ہے کہ وہ شئے قدیم ہے، اگر ایسا ہوتا تو اس وقت بلاشبہہ یہ کہا جا سکتا تھا، کہ تاثیر بخشی میں ایک قدیم کو دوسرے قدیم پر کیوں ترجیح دی جائے، ٹھیک اس کی مثال معلول کی ہے؛ کہ کسی شئے کا معلول ہونا اس پر مبنی نہیں ہے کہ وہ حادث اور نو پیدا ہو؛ کہ اس وقت پھر معلول ہونے میں ایک حادث کو دوسرے حادث پر کوئی فوقیت حاصل نہیں ہو سکتی، اگر یہ بات ہوتی، تب یہ کہہ سکتے تھے، کہ کنجی کی حرکت کی علت ہاتھ کی حرکت کو قرار دینا، اس کو کوئی فوقیت اس پر حاصل نہیں ہے اگر اس کی الٹی صورت فرض کی جائے یعنے ہاتھ کے حرکت کی علت کنجی کی حرکت ٹھیرائی جائے، پس واقعہ یہ ہے کہ علت کا علت ہونا (قدامت پر) نہیں، بلکہ اس کی بنیاد اس خاص خصوصیت پر مبنی ہوتی ہے جو علت کی ذات اور حقیقت میں پائی جاتی ہے یعنے خود علت اپنی آپ ذات کے اعتبار سے تقدم اور علت ہونے کی صفت کو چاہتی ہے، جیسے روشنی پر آفتاب کی ذات مقدم ہونے کی صفت کو چاہتی ہے یعنے روشنی آفتاب سے نکلتی ہے نہ کہ آفتاب روشنی سے باقی وہ شبہہ کہ دو چیزوں میں جب لزوم کا علاقہ ہو، تو ان میں سے کسی ایک کے معدوم و مرتفع ہونے سے دوسرے کا معدوم ہونا ضروری ہوتا ہے؛ اس لیے علت ہونے میں ان میں سے

کسی کو کسی پر ترجیح نہیں ہو سکتی تو اس شبہہ کے ازالے کے جو وجوہ ہیں ان کا ذکر پہلے آچکا ہے؛

تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ کسی چیز کی تکوین اور پیدائش کی ابتدا کے لیے قصد و ارادہ اور اندرونی رجحان کے ابتدا کی ضرورت ہوتی ہے، اسی طرح پیدائش و تکوین کے استمرار اور بقا کے لیے قصد و ارادہ اور اندرونی رجحان کے ابتداء آغاز کی نہیں، بلکہ ان کے بھی بقاء استمرار ہی کی ضرورت ہے، پس اگر قصد و ارادہ مسلسل باقی رہیں اور ان کے تعلقات بھی اسی طرح باقی رہیں، تو اس وقت ایسا ہونا ممکن ہے اور اس کے محال ہونے کا دعویٰ کرنا یہ تو پھر دعوے ہی کو دلیل کی شکل عطا کرنا ہے؛

رہی چوتھی دلیل سو اس کا جواب یہ ہے، کہ مثالوں میں جن فاعلی قوتوں کو پیش کیا گیا ہے، ان سب کا تعلق ان حرکتوں سے ہے، جن کے ذریعے سے اجسام ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوتے ہیں، باقی شکلوں، اور ہیئتوں کے قیام و بقا کی یہ فاعلی قوتیں علت نہیں ہیں بلکہ ان کی قریب اور بعید علتیں دوسری چیزیں ہیں، جن کا ذکر ہم اپنے مقام پر کریں گے،

فصل

تمام نوزائیدہ اور زمانی حادث چیزوں کی پیدائش ایک نہ ختم ہونے والی دوری حرکت کی محتاج ہوتی ہے، اس فصل میں اسی دعوے کو ثابت کیا جائے گا؛

پہلے یہ بات معلوم ہونی چاہیے کہ کسی شئے کی علت تامہ (کامل سبب) کے متعلق یہ ناممکن ہے کہ اس شئے پر اسے زمانی تقدم حاصل ہو، یعنے شئے کے وجود سے پہلے اس کی علت تامہ کا وجود ماسبق زمانے میں نہیں ہو سکتا، اور جس طرح یہ ناممکن ہے، اسی طرح یہ بھی محال ہے کہ شئے سے علت تامہ متاخر ہو یعنے اس شئے کے معدوم ہو جانے کے بعد بھی علت تامہ بعد والے زمانے میں موجود نہیں ہو سکتی، اس کے بعد اب جاننا چاہیے، کہ حوادث اور نوزائیدہ و نوپیدا امور کے ان اسباب کے لیے بھی حادث اور نوپیدا ہونا ضروری ہے؛ جو ان امور کے قریبی اسباب ہوں کیونکہ یہ قریبی اسباب بھی

اگر قدیم ہوں گے تو ان کے قدیم ہونے کی وجہ سے خود ان امور کا بھی قدیم ہونا ناگزیر ہو جائے گا، کیونکہ ایسا سبب جو اپنے معلول کے عدم اور مٹنے کے بعد بھی موجود رہ سکتا ہے، ایسے سبب کے وجود کے وقت بھی اس معلول کا وجود بھی ذاتی امکان رکھنے والے ممکن کی حیثیت حاصل کرے گا، اس لیے کہ جس چیز کا وجود ذاتی طور پر ناممکن اور محال ہوگا، وہ کسی کی معلول نہیں بن سکتی، بہر حال جب معلول کا وجود اس علت کے وجود کے وقت ممکن رہے گا، تو اب اگر ایسا معلول موجود ہو جائے، تو ضرور ہے، کہ اپنے موجود ہونے میں علاوہ اس علت کے کسی اور زائد امر کا محتاج ہوگا، کیونکہ جب یہ فرض کیا گیا ہے کہ یہ ایسی علت اور سبب ہے، جس کے پائے جانے کے زمانے میں معلول معدوم بھی ہو سکتا ہے، پھر اس عدم کے بعد وہ موجود ہوا ہے، الغرض معلول کے وجود اور عدم دونوں کے ساتھ اس علت کو مساوی نسبت حاصل ہے، اور قاعدہ ہے کہ جب کسی شئے کو کسی سے اس قسم کی امکانی نسبت ہوگی، تو اس شئے کے (دو پہلوؤں یعنی وجود و عدم) میں سے ایک پہلو کسی ضمیمے اور امر زائد کا محتاج ہوگا پھر یہی گفتگو ضمیمے میں بھی ہوگی، تا اینکہ بالآخر بات اس چیز پر جا کر ختم ہوگی، جو معلول کی ماہیت کو امکان کے دائرے سے باہر نکال لائے، اب جا کر اس معلول کا وجود بجائے امکان کے مثلاً وجوب حاصل کرے گا، ذاتی برتری اور اولویت کی نفی جس باب میں کی گئی ہے؛ وہاں اس قانون کی پوری تفصیل سے تم واقف ہو چکے ہو، پس ثابت ہوا کہ حوادث اور نو زائیدہ امور کے خود سبب قریب کا یا اس سبب قریب کے جز کا حادث ہونا ضروری ہے؛ اور جو بات اس پہلے حادث کے متعلق کی گئی، بجنسہ اب یہ گفتگو اس دوسرے حادث یعنی سبب قریب یا اس کے جز کے متعلق پیدا ہوتی ہے، یہ گفتگو یوں ہی آگے بڑھتے ہوئے یا تسلسل کی راہ پر جا پڑے گی، یا کسی ایسے نقطے پر پہنچ کر رکنا پڑے گا جس کی ماہیت اور حقیقت ہی خود حدوث اور نو زائیدگی ہو، یعنی ایسی چیز جس کی ذات ہی تجدد اور نو بہ نو طرز کی پیدائش ہو، مثلاً جو حال حرکت

کا ہے، یا اس چیز کا ہے جس میں حرکت دوسرے کے ذریعے سے نہیں بلکہ خود اس کی اپنی ذات سے پیدا ہوتی ہو، یعنے متحرک بنفسہ ہو، جیسا کہ ان طبائع اور فطرتوں کا حال ہے جو بذات خود تجدد پذیر ہوتی ہیں، لیکن ایسی طبیعتیں جن کے وجود کا سلسلہ ٹوٹ جانے والا ہو؛ یعنے ان کے وجود سے پہلے کوئی ایسا زمانہ نکلتا ہو، اور ایسی حرکت واقع ہوتی ہو، جس میں وہ نہ ہوں؛ یعنے اس وقت اس کا عدم ہو؛ اس قسم کی طبیعتیں ہمیشہ ایک ایسی طبیعت کے بعد وقوع پذیر ہوتی ہیں؛ جو ان کے زمانے کی محافظ ہوتی ہے اور زمانے کی اس محافظ طبیعت کے دو رخ ہوتے ہیں، ایک رخ تو اس کا وہ عقلی رخ ہوتا ہے، جو حق تعالیٰ کے اعتبار سے ان کے لیے ثابت ہوتا ہے یعنے باری تعالیٰ کے ازلی علم اور قضاء و قدر میں ان کی جو صورت ہوتی ہے، اس حساب سے اس شئے کا جو پہلو پیدا ہوتا ہے اس کی تعبیر اس کے عقلی رخ سے کی جاتی ہے؛ اور اس پہلو کا تعلق عالم سے نہیں ہوتا، اور نہ عالم میں اس کا شمار ہوتا ہے دوسرا رخ اس کا وہ ہے، جسے ہم اس کا کونی و قدری رخ کہتے ہیں، جس کے اعتبار سے ہر لمحہ و ہر یوم وہ نت نئی پیدائش کی صورت اختیار کرتی رہتی ہے، اسی طبیعت کا یہ رخ حادث اور نو پیدا ہوتا ہے، مگر اس قانون سے ناواقف ہونے کی وجہ سے فلسفیوں نے تسلسل کی شق کو تسلیم کر لیا، اور اس کے تسلیم کرنے کے بعد وہ یہ تقریر کرنے لگے کہ تسلسل کے متعلق دو احتمال ہیں؛ ایک صورت تو یہ ہے، کہ غیر متناہی اور لامحدود امور دفعۃً واحدۃً ایک زمانے میں موجود ہوں، اور دوسری صورت یہ ہے، کہ ان میں سے بعض پہلے پائے جائیں، اور بعض ان کے بعد موجود ہوں، (یعنے ایک زمانے میں سب موجود نہ ہوں) تسلسل کی پہلی صورت تو باطل ہے، جیسا کہ علت و معلول کی بحث میں اس کی تفصیل گزر چکی، پس دوسری صورت قابل تسلیم رہ جاتی ہے، اس کے بعد یہ لوگ کہتے ہیں، کہ یہ نو پیدا حوادث جن میں بعض بعض کے بعد الگ الگ ہو کر پائے جاتے ہیں؛ ان کی بھی دو شکلیں ہیں، ان کے وجود آیا آنی ہیں، یعنے ایک آن اور لمحے سے زیادہ

موجود نہیں رہ سکتے' یا آنی نہیں' بلکہ ان کا وجود زمانی ہوگا' (یعنے کچھ وقت تک موجود رہنے کے بعد معدوم ہوتے ہیں) پہلی صورت میں چونکہ لازم آتا ہے کہ آنوں کے وجود میں تسلسل پیدا ہو' مطلب یہ ہے کہ دو آنوں کے درمیان بغیر اس کے کہ کوئی زمانہ حائل ہو یکے بعد دیگرے صرف آن کے بعد آن ہی پیدا ہوتے چلے جائیں' جسے اصطلاحاً "تتالی آنات" کہتے ہیں اور بجائے خود چونکہ ثابت ہو چکا ہے کہ تتالی آنات محال ہے اس لیے یہ صورت تو فرض نہیں کی جا سکتی' اور بالفرض اگر "تتالی آنات" کے نظریے کو صحیح مان بھی لیا جائے' جب بھی چونکہ ایک آن دوسرے آن سے الگ الگ ہوتا ہے' تو جو آن مقدم اور سابق ہوگا' اس کے لیے یہ ضروری نہیں ہے' کہ پیچھے آنے والے لاحق آن پر اگر ختم ہو' پس آن سابق اس کی علت باقی نہ رہے گا' حالانکہ فرض کیا گیا تھا کہ سابق لاحق کی علت ہے' ہف (یعنے یہ خلاف مفروض ہے) اور آنی نہیں' بلکہ یہ امور زمانی ہوں' یعنے بجائے اس کے کہ ایک ہی آن میں وہ ختم ہو جائیں' ان کے وجود میں وسعت اور سیلان ہو' تو اسی کا نام حرکت ہے' اس مسئلے کی اصل تحقیق یہ ہے' کہ مادے میں جب کوئی ایسی صورت پیدا ہوتی ہے' جو اس میں پہلے نہ تھی' مثلاً منی کے مادّے میں انسانی صورت جیسے پیدا ہو جاتی ہے' تو ایسے مقامات میں یہ ہوتا ہے' کہ اس صورت کی جو علت ہوتی ہے اس کو اس مادے سے ایک ایسی نسبت حاصل ہو جاتی ہے' جو پہلے حاصل نہ تھی' اور اسی کے ساتھ ضروری ہے' کہ اس مادے میں ایک ایسی حرکت پیدا ہو' جو اس صورت سے مادے کو بجائے دوری کے قرب اور نزدیکی عطا کرے' جیسا کہ منی کی جو صلاحیت اور استعداد ہوتی ہے' اس کا حال ہے' ہم ان انقلابی حرکتوں کو محسوس کرتے ہیں جنھیں استحالات اور مادّے کے تاثرات و انفعالات کہتے ہیں' جو اسی مادّے کے ساتھ متصل ہوتے ہیں' اور ان ہی استحالاتی و انفعالاتی تاثرات کا یہ کرشمہ ہوتا ہے' کہ مادے کو صورت کے ساتھ جو دوری کی مناسبت تھی' بہ تدریج اس مناسبت کو وہ قریب سے قریب

کو دئیے جاتے ہیں، اور اسی طرح اس مادّے کو صورت کی علت سے بھی قربت و نزدیکی عطا کرتے جاتے ہیں، زیادہ صفائی کے ساتھ اس مقام کی تقریر یہ کی جاتی ہے کہ علت اور سبب کی حیثیت کبھی صلاحیت اور قابلیت و استعداد پیدا کرنے والے کی ہوتی ہے، جس کا اصطلاحی نام مُعِدّ (استعداد بخشنے والا) ہوتا ہے، اور کبھی اس کی حیثیت تاثیر بخشنے والے کی ہوتی ہے؛ اسی کو علت موثرہ کہتے ہیں، اس تقسیم کے بعد اب سمجھنا چاہئے، کہ جو علت معدّ ہوتی ہے، اس کے لیے یہ جائز ہے کہ معلول پر مقدم ہو، یعنے معلول نہ ہو، اور معدّ کا وجود ہو؛ اس لیے کہ وہ معمول پر موثر اور اثر انداز نہیں ہوتی؛ بلکہ اس کا کام تو فقط یہ ہوتا ہے، کہ معلول کو اس صلاحیت کے قریب کرتا ہے؛ جس کی وجہ سے یہ ممکن ہو جائے کہ علت موثرہ سے وہ معلول صادر ہو؛ لیکن علت موثرہ کا حال اس سے مختلف ہے؛ یعنے اس کے لیے ناگزیر ہے کہ اپنے اثر کے ساتھ متصل اور اس کے ساتھ ہو؛ بہر حال علت معدہ کا مآل کار یہ ہے، کہ یہ ایک ایسی چیز کی تعبیر ہے؛ جس کے وجود میں تجدد پذیری ہو؛ اور جس کی حقیقت و ماہیت میں دونوں باتیں یعنے انقضاء (گزشتنی) وحصول (یافت) دونوں ایک دوسرے کے ساتھ اس طرح پیوستہ ہوں کہ اس شئے میں دوسرا حال اس وقت تک پیدا نہ ہو سکتا ہو؛ جب تک اس کی پہلی کیفیت کا ازالہ نہ ہو جائے؛ طبعی حرکات کے سلسلے میں اس کی مثال وہ وزنی جسم ہو سکتا ہے، جو اوپر سے نیچے گرتا ہوا چلا آ رہا ہے، ظاہر ہے کہ حرکت کی اس مسافت میں جسم جس نقطے پر پہنچے گا، اسکی یہ پہنچ اس بات کی سبب بنجاتی ہے کہ اس نقطے سے آگے بڑھ کر دوسرے نقطے تک اس جسم کی رسائی ہو، اس مثال میں حرکت کی علت موثرہ تو جسم کا بھاری پن اور ثقل ہے، لیکن جب تک اس جسم کی رسائی پہلی حرکت کے ذریعے سے پہلے نقطے تک نہ ہوگی، دوسرے نقطے تک اس کا پہنچنا محال ہے، کیونکہ پہلے نقطے تک جسم جبتک نہ پہنچ لے گا، اس وقت تک ناممکن ہے کہ جسم کا یہ ثقل اور بوجھ اس کو اس نقطے سے ہٹا کر آگے بڑھائے؛ البتہ جب جسم حرکت کرکے پہلے نقطے تک پہنچ جائے گا؛ اس وقت بیشک یہ ممکن ہوگا کہ جسم کا ثقل

اسے آگے بڑھا دے۔ تو دیکھو! اسی ثقل اور وزن کے ذریعے سے دوسرے نقطے تک حرکت کرنا اس جسم کے لیے محال تھا، جب تک کہ پہلے نقطے تک وہ نہ آ لے، اور جس طرح یہ محال تھا اسی طرح دوسرے نقطے تک والی حرکت اپنی علت موثرہ یعنی ثقل سے بعید اور دور رہی تھی، لیکن جب اس کا صدور ممکن ہو گیا تو اپنی علت سے بھی یہ حرکت قریب ہو گئی، ظاہر ہے، کہ بعد اور دوری کے بعد یہ قرب جو اس کو نصیب ہوا، وہ پہلے نقطے تک پہنچانے والی حرکت کا نتیجہ تھا، یہی اس مشہور فقرے کا مطلب ہے کہ "حرکت ہی معلولوں کو اپنے اسباب و علل سے قریب کرتی ہے" (یہ مثال تو طبعی حرکات کے سلسلے کی تھی) ارادی حرکات میں اس کی مثال یہ ہو سکتی ہے، کہ ایک شخص رات کی تاریکی میں اس چراغ کی روشنی میں چلنا چاہتا ہے، جو اس کے ہاتھ میں ہے، اب اس چراغ کی روشنی میں زمین کے جس حصے پر قدم رکھتا ہے، تو چراغ کی روشنی اس حصے پر زمین کے پڑے گی، جو پہلے حصے کے بعد ہے، پھر اس کو دیکھ کر وہ اب دوسرے حصے پر قدم رکھتا ہے، اور یوں ہی وہ چلا جاتا ہے، تو اب دیکھو! کہ راستے کے ہر حصے کی روشنی کی علت موثرہ ظاہر ہے، کہ چراغ کا نور ہے، لیکن راستے کی ہر حصے کی روشنی کی علت معدہ یعنی جو راستے کے ان مختلف حصوں کو روشنی سے قرب و بعد نزدیکی و دوری عطا کر رہی ہے وہ چلنے والے کی چال ہے، اسی طرح فرض کیجئے کہ جو حج کے لیے سفر کرتا ہے تو حج کا کلی ارادہ ان جزئی ارادوں کی پیدائش کا سبب ہوتا ہے، جو باہم ترتیب کے ساتھ یکے بعد دیگرے اس طرح پیدا ہوتے چلے جاتے ہیں کہ ان ارادوں میں سے ہر ایک دوسرے کی پیدائش کو قریب کرتا چلا جاتا ہے اس لیے کہ سفر حج کے اس راستے میں حاجی جس نقطے پر پہنچے گا اس کی یہ پہنچ اس بات کی ذریعہ بن جاتی ہے کہ دوسرا جزئی ارادہ اس کے بعد پیدا ہو، اور پیدا ہو کر مسافر کو اس حد سے متحرک کر کے دوسری حد میں پہنچا دے جو پہلی حد سے متصل تھی، ان جزئی ارادوں میں جو ایک دوسرے کے پیچھے پیدا ہوتے چلے جاتے ہیں، ان میں تو اصلی موثر کلی ارادہ ہی ہوتا ہے، اور یہ جزئی ارادے

ان حرکات پر اثر انداز ہوتے چلے جاتے ہیں، جو یکے بعد دیگرے پیدا ہوتے چلے جاتے ہیں تو دیکھو کلی ارادہ اور قصد تو ان تمام مسلسل پیدا ہونے والے حرکات کے ساتھ جمع ہوتا ہے، (لیکن جزئی ارادے مسافر کو ایک حد میں پہنچا کر مٹتے چلے جاتے ہیں،)

جب یہ باتیں تمھیں معلوم ہو چکیں تو اس سے تم نے سمجھ لیا ہوگا، کہ ایسے افراد اور امور جو تجدد پذیر ہوں یعنے ایک کے بعد ایک پیدا ہوتے چلے جاتے ہوں، ان کے تمام خصوصیات کے ساتھ علت موثرہ بہرحال باقی اور قائم رہتی ہے اور سب کے ساتھ اس کی ایک تاثیری حالت باقی رہتی ہے، علت اور ایجاد کا سارا دار و مدار اسی تاثیری حالت کے قیام پر مبنی ہے باقی یہ خصوصیتیں اور تشخصیتیں، جو خود اپنی ذاتی اقتضا کے ساتھ آگے پیچھے مقدم و موخر ہوتی ہیں، یعنے اس تقدم و تاخر میں کسی دوسرے کی ساخت اور فعل کو کچھ دخل نہیں ہوتا، مطلب یہ ہے کہ یہ خود ان کی ذات کا اقتضا ہوتا ہے، اور جس کے ساتھ ان کی ذات کی تخلیق و تاثیر کا تعلق ہوتا ہے، اسی سے ان کے صفات تقدم و تاخر کا بھی تعلق ہوتا ہے، لیکن اس کا یہ مقصد نہیں ہے، کہ ان کا خالق اور جاعل ان میں اس کو جو پہلے ہوتے ہیں، ان کو سابق بنا دیتا ہے اور جو پیچھے ہوتے ہیں انھیں لاحق بنا دیتا ہے، بلکہ خود ان کا بنانا ہی ان کا سابق و لاحق ہونا ہوتا ہے؛

گزشتہ بالا مثالوں میں بھاری جسم کے گرنے کی جو راہ تھی اس راہ کی مختلف منزلوں کی حیثیت گویا قالب کی ہے، اور اس قالب کی روح جسم کا ثقل اور وزن ہے؛ اسی طرح چراغ والی مثال میں زمین کے جس حصے میں روشنی ایک جگہ سے منتقل ہو کر دوسری جگہ اور دوسری سے تیسری جگہ آتی ہے اس زمین میں ان حدود کی حیثیت قالب اور ڈھانچے کی ہے، اور قالب کی روح چراغ کی روشنی ہے اور حج والی مثال میں جزئی ارادوں کی حیثیت ایک ایسے شخص کی ہے، جس کی روح کلی ارادہ ہے؛

اسی طرح اب ہم کہتے ہیں کہ تمام حادث اور نوزائیدہ حقائق و طبائع کے

افراد و جزئیات کا قدیم ازلی سبب تو وہی ذات ہے، جو ان کی تجدد پذیر نو بہ نو پیدا ہونے والی صورتوں کا عطا کرنے والا ہے لیکن ہر فرد میں اس کے فیض کا ظہور اپنے خاص وقت کے ساتھ وابستہ، اور اس پر موقوف ہے کہ اس کے مادے کی استعداد (صورت) سے قریب ہوتی جائے، اور صاحب فیض سے اس کے فیض کے قبول کرنے کے لیے بالکل تیار ہو جائے نہ رہنے کے بعد پھر مادے میں ان ہی صلاحیتوں اور استعدادوں کی پیدائش دراصل حرکتوں، اور تغیرات سے پیدا ہوتی ہے، بلکہ مادے پے بہ پے بعد دیگرے جو مختلف جزئی صورتیں طاری ہوتی اور زائل ہوتی رہتی ہیں، سچ پوچھو تو مادے کی اس استعداد کے اصلی ذرائع یہی صورتیں ہوتی ہیں، یعنے ان ہی جزئی صورتوں، اور ہیولا میں جو پہلے اور سابق ہوتی ہیں، وہ پچھلی اور لاحق ہونے والی صورتوں کی استعداد پیدا کرتی ہیں، ان تمام باتوں سے یہ نتیجہ پیدا ہوتا ہے، کہ اگر چیزوں میں سے کوئی شئے ایسی ہو، جو بغیر اس کے موجود نہ ہو سکتی ہو، کہ جب تک ایسے تجدد پذیر امور اس سے پہلے موجود نہ ہولیں، جو اس کے ساتھ مرتبط ہوں تو یقین کرنا چاہیے کہ ایسی چیز اس سے کبھی بے نیاز نہیں ہو سکتی، کہ اس کے لیے ایسے امور کو مانا جائے، جن میں ایک دوسرے کے بعد پیدا اور ظاہر ہوتے ہوں، اور یہ کہ ان میں تجدد کی اتصال ہونے کے ساتھ یہ بھی ہونا ضرور ہے، کہ ان امور میں سے کوئی امر ایسا نہ نکل سکے جسے ہم اس سلسلے میں اوّل اور "سب سے پہلا" ٹھیرا سکیں، (اور چونکہ عالم میں پیدا ہونے والی چیزوں کا یہی حال ہے اس لیے) ضرور ہے کہ ہم یہاں ایک ایسی چیز کے وجود کو تسلیم کریں، جس میں "تجدد دوام" اس طور پر ہو، کہ اس کا ہر جزء دوسرے کے ساتھ متصل ہو، تاکہ زمانے میں انقطاع نہ ہو، یعنے زمانے کا ایک جزء دوسرے سے ٹوٹ نہ جائے، اور جب یہ ضروری ہے تو اسی کے ساتھ پھر اس کا ماننا بھی ناگزیر ہے، کہ یہاں کوئی ایسا جسم بھی پایا جائے، جس کی فطرت اور طبیعت میں

تجدد پذیری ہو جو انقطاع اور انتہا کو قبول نہ کرے اور اس میں ایک ایسا پہلو پیدا ہو، جو خدا کے نزدیک باقی رہے (یعنے وجود حق کے حساب سے اس میں بقاء کی جہت نکلتی ہو) اب ظاہر ہے کہ تجدد دوام کے قبول کرنے کی صلاحیت جوہری اجسام کے سلسلے میں اسی جسم میں ہو سکتی ہے جو بسیط اور ابداعی ہو (یعنے بغیر مادّے کے پیدا ہو) اسی طرح جسمانی اعراض میں جو دوام اور ہمیشگی کو قبول کر سکتے ہیں، وہ صرف دوری حرکت ہی ہو سکتی ہے: یعنے گردش اور چکر میں اس کی صلاحیت ہے کہ وہ ختم نہ ہو، کیونکہ دوری حرکت کے سوا اور جو دوسرے حرکات اور استحالات ہیں، وہ کسی نہ کسی ایسی حد اور نقطے پر پہنچ کر ختم ہو جاتی ہیں، جو دوسرے سے بالکل جدا ہوتا ہے،

اور یہ بات تمھیں آیندہ معلوم ہو گی کہ اس دوری حرکت کا محرک اور فاعل وہی چیز ہو سکتی ہے جو جسمانی نہ ہو؛ اور عالم ربوبیت کی جانب اس میں ایک ایسا دائمی شوق ہو، جس کی ابتدا بھی اللہ ہی سے ہوتی ہے اور اس کی آخری بازگشت بھی خدا ہی کی طرف ہوتی ہے، بسم اللہ مجریہا و مرسیہا (اللہ ہی کے نام سے روانہ ہوتی ہے اور اللہ ہی کے نام پر لنگر انداز ہو گی ہم کی آسمانی کشتی کا سوار رہی ہے؛

مرحلۂ پنجم

قوت و فعل کی اصطلاح سے اس مرحلے میں بحث کی جائے گی، نیز اسی سے متعلق جو یہ قانون ہے کہ ہر متحرک کے لیے حرکت پیدا کرنے والی طاقت یعنے محرک کی ضرورت ہے اس کی بھی تفصیل کی جائے گی، ماسوا اس کے ان چند مسائل کی بھی تحقیق اسی مرحلے میں کی جائے گی، یعنے حرکت پیدا کرنیوالی قوتوں کا محدود ہونا، قدرت کا ثبوت، اور نفس کی قوتوں میں سے ایک خاص قوت کا اثبات، اور اس مسئلے کی طرف بھی اشارہ کیا جائے گا کہ نفس، مزاج کا نام نہیں ہے، اور یہ کہ جو چیزیں مادّے سے پاک اور مجرد ہیں ان پہ موت طاری نہیں ہو سکتی، اسی طرح اس قسم کے موجودات مجردہ کسی چیز کو حرکت کے ذریعے سے حاصل نہیں کرتے نیز یہ بھی بتایا جائے گا کہ جو چیز نیست سے ہست ہوتی ہے، اس کا حادث اور نو پیدا ہونا بھی ضروری ہے، اور یہ بھی ناگزیر ہے کہ اس کے وقوع پذیر ہونے سے پہلے کسی مادے میں اس کے ہونے کی صلاحیت و استعداد پائی جائے، یعنے مسبوق بالمادہ ہونا اس کا ضروری ہے، جس طرح اس قسم کی چیزوں کے وجود پر اس کے عدم اور نیستی کا مقدم ہونا لابدی ہے اسی ذیل میں ہم یہ بھی ثابت کریں گے کہ امکان وقوعی (جوہر نہیں) بلکہ عرض ہے، ایک خاص مسئلہ جس کا ذکر اس

سلسلے میں کیا جائے گا یہ ہے کہ قوت تو فعل سے زماناً پہلے ہوتی ہے اور فعل کو قوت پر زماناً بھی تقدم حاصل ہوتا ہے؛ اور دوسرے مختلف وجوہ سے بھی فعل قوت سے مقدم ہوتا ہے، اسی ضمن میں یہ بھی ثابت کیا جائے گا کہ طبیعت ہمیشہ تجدد پذیر ہے، اور یہ کہ جوہر کے مقولے میں بھی حرکت واقع ہو سکتی ہے، ہم اسی مرحلے میں تمام اجسام کے حدوث اور نوزائیدگی کو بھی ثابت کریں گے اور یہ کہ سارا عالم حادث و نوپیدا ہے؛ نیز عقلی ہستیوں کے وجود اور زمانے کا ثبوت بھی اسی مرحلے میں پیش کیا جائے گا، اور بتایا جائے گا کہ زمانے کا فاعل اور زمانے کا قابل کون ہے کیا ہے، نیز یہ بھی ثابت کریں گے کہ حق تعالیٰ کے سوا زمانہ ہر شئے سے پہلے ہی ہے بہر حال اس مرحلے میں جن امور کا ذکر کیا جائے گا یہ تو ان کی ایک اجمالی فہرست تھی اب ہم ہر ایک مسئلے کو مختلف فصلوں میں بیان کرتے ہیں؛

فصل اس فصل میں قوت کی اصطلاح کی تشریح کی جائے گی اور اس کے معانی بیان کئے جائیں گے، بات یہ ہے کہ اسمی و لفظی اشتراک کے طور پر اگرچہ قوت کے لفظ کا اطلاق مختلف معنوں پر ہوتا ہے لیکن قرین قیاس یہ ہے کہ ابتداءً اس لفظ کا استعمال حیاتی ہستیوں یا حیوانوں کی اس صفت کے لیے کیا گیا، جو ضعف کی ضد ہے یعنی ایسے مشکل اور دشوار کام جن کا تعلق حرکت سے ہو- اور آسانی ہر دقت جن کا بن پڑنا آسان نہ ہو، اس قسم کے افعال کا سدور جس صفت کی بنیاد پر حیوانوں سے ہوتا ہے اسی کی تعبیر قوت سے کی جاتی ہے گویا قدرت کے لفظ سے جس چیز کو ظاہر کیا جاتا ہے، یا جس صفت کی تعبیر قدرت کے لفظ سے کی جاتی ہے اسی صفت کی شدت اور زیادتی کا نام قوت ہے؛

اب یہ معلوم ہونا چاہیئے کہ قوت کے اس مصداق کے لیے دو چیزوں کا ہونا ضرور ہے، ایک تو اس کا مبدا اور دوسری بات وہ ہے جس کا قوت کے ساتھ ہونا لازمی ہے یعنے وہ اس کے لوازم میں سے مبدا اور مصدر

تو قوت کی قدرت کی صفت ہے؛ یعنے حیوان کی یہ حیثیت کہ جب وہ چاہے فعل اور کام اس سے صادر ہو، اور جب نہ چاہے اس فعل کا صدور اس سے نہ ہو، حیوان کے اس شان کی تعبیر قدرت سے کی جاتی ہے قدرت کی اس صفت کی ضد عجز و ناتوانی ہے، بہر حال یہ تو قوت کا عندیہ ہوا، باقی جس بات کا قوت کے لیے ہونا لازمی ہے وہ یہ ہے کہ کسی شئے سے بآسانی متاثر نہ ہونا، قوت کے لوازم میں ہے، اور یہ اس لیے ہوتا ہے کہ دشوار، اور مشکل افعال و حرکات کی جو مشق کرتے ہیں، بسا اوقات ان افعال و حرکات سے خود متاثر اور منفعل ہو جاتے ہیں، اور ان کا یہی تاثر انھیں اس کام کی تکمیل میں حارج اور مانع ہو جاتا ہے! اسی لیے عدم تاثر اس بات کی دلیل ہوتی ہے کہ کام کرنے والے کی قدرت میں شدت اور سختی پائی جاتی ہے، بہر کیف جب یہ معلوم ہو چکا تو اب ہم کہتے ہیں کہ قوت اور قدرت کے اسی باہمی تعلق کی بنیاد پر، لوگوں نے قوت کے لفظ کا اطلاق اس کے مبدء یعنے قدرت پر اور جو بات قوت کے لیے لازم ہے! یعنے عدم تاثر بھی کرنا شروع کیا،

پھر چونکہ قوت کے اندر ایک بات تو ایسی پائی جاتی ہے، جسے ہم اس کی جنس قرار دے سکتے ہیں؛ اسی طرح ایک اور بات اس میں ایسی بھی ہے، جسے ہم اس کے لوازم میں شمار کر سکتے ہیں میرا مطلب یہ ہے کہ غیر پر اثر انداز ہونا، یہ بات قوت میں ایسی پائی جاتی ہے، جسے ہم اس کی جنس قرار دے سکتے ہیں، باقی لوازم میں جس چیز کو شمار کر سکتے ہیں وہ امکان کی صفت ہے، یعنے جو شخص کسی کام پر قادر ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ اس کے لیے جائز ہے کہ وہ اس کام کو کرے اور جائز ہے کہ نہ کرے گویا اس کام کا اس سے صادر ہونا، اس اعتبار سے امکان اور جواز کے درجے میں ہوتا ہے، اس لیے امکان گویا اس کے لوازم میں ہوا! اس تمام گفتگو کے بعد اب میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ یہی وجہ ہے کہ لوگوں نے قوت کے لفظ کا اطلاق اس صفت پر بھی کرنا شروع کیا، جسے میں نے جنس کی حیثیت عطا

کی تھی، یعنے غیر پر اثر انداز ہونے والی چیز کی تعبیر قوت سے کرنے لگے، اسی طرح اس لفظ کا اطلاق اس کے لازم پر بھی کرنے لگے، یعنے امکان کی تعبیر بھی قوت سے کی گئی، مثلاً سفید کپڑے کے متعلق کہتے ہیں کہ یہ بالقوۃ سیاہ ہے، مطلب یہ ہوتا ہے، کہ سفید کپڑے میں اس کی صلاحیت ہے کہ وہ سیاہ ہو جائے، اور جس طرح قوت کا اطلاق صلاحیت و استعداد اور امکان پر ہونے لگا، اسی طرح شے کے حصول اور وجود کی تعبیر فعل کے لفظ سے ہونے لگی، اگرچہ واقعہ یہی ہے، کہ حصول اور وجود کی صورت میں کسی تاثیری عمل کا ظہور نہیں ہوتا بلکہ انفعال اور اثر پذیری و قوع پذیر ہوتی ہے،

بہرحال قوت کے لفظ کا ابتدائی اطلاق اگرچہ اسی چیز پر ہوتا تھا جس کا تعلق فعل سے تھا، لیکن ان تعبیری انقلابات و تغیرات کی وجہ سے جب امکان ہی کو قوت کہنے لگے، تو پھر جس بات سے امکان کا تعلق ہے، یعنے حصول اور وجود پر فعل کا اطلاق ہونے لگا، اسی طرح علم ہندسہ کے علماء نے بھی جب یہ دیکھا کہ بعض خطوط میں اس کی صلاحیت ہوتی ہے، کہ وہ کسی مربع کا ضلع بن جائے، اور بعضوں میں اس کی صلاحیت نہیں ہوتی، اسی لیے وہ بھی اس مربع کے متعلق یہ کہنے لگے کہ فلاں خط کی وہ قوت ہے، گویا مقصد یہ ہے، کہ اس خط میں اس کی صلاحیت ہے، خصوصاً ان لوگوں میں سے جن کا یہ خیال ہے، کہ مربع کی پیدائش اسی ضلع کی حرکت سے ہوتی ہے، جب اسی کو خود اسی پر متحرک کیا جائے،

یہاں تک تو قوت کے لفظ کی تحقیق کی گئی، اب جب تم کو اس کے متعلق اتنی باتیں معلوم ہو چکیں ان ہی سے اب قوی کی حقیقت بھی تم پر واضح ہو گئی ہو گی، اور تم نے سمجھ لیا ہو گا کہ قوی کا متقابل اور ضد ضعیف ہے، یا عاجز ہے یا جو با آسانی اثر پذیر ہو سکے، یا جو ضروری ہو، یا جو اثر انداز نہ ہو، یا وہ خطی مقدار، جو کسی سطحی مفروضہ مربع کا ضلع نہ بن سکتی ہو، الغرض قوی کی ضد ان ہی باتوں میں سے کوئی بات مختلف جہات کے رو سے قرار پا سکتی ہے،

باقی قوت کو جب امکان کے معنے میں استعمال کرتے ہیں تو اس کے تفصیلی احکام کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے اگرچہ یہ امکان یعنے جو فعل کے مقابلے میں بولا جاتا ہے۔ یہ ایک خاص حیثیت کی رو سے اس امکان کے سوا ہے جو ذاتی ضرورت کے مقابلے والا امکان ہے، خواہ ضرورت وجود کی ہو، یا عدم کی، یعنی وجوب سے جس ضرورت کی تعبیر کرتے ہیں (بہر حال یہی فعل کے مقابل والا امکان ہے) جسے مادے کے اثبات کے وقت ثابت کیا جاتا ہے یعنے ہر نوزائیدہ تجدد پذیر حادث کے لیے جب مادے کا ہونا ضروری قرار دیا جاتا ہے اس وقت امکان سے یہی امکان مراد ہے، رہی قوت، تو "دشواری سے اثر قبول کرنے" کے معنے میں اس کو جب استعمال کرتے ہیں اس وقت وہ کیفیت کے مختلف اقسام میں سے ایک قسم ہوتی ہے، انشاء اللہ اس کا تفصیلی تذکرہ آیندہ کیا جائے گا اور شدت وسختی کے معنے میں جب قوت کے لفظ کو استعمال کرتے ہیں یا جب قدرت کی تعبیر قوت سے کرتے ہیں تو اس وقت دراصل "اثر کرنے والی صفت" کے معنے پر جس قوت کا اطلاق کیا جاتا ہے یہ اسی کے اقسام کے ذیل میں داخل ہو جاتی ہے،

فصل

قوت کے ہم نے جو یہ معنے بیان کئے ہیں، اس فصل میں اسی کی تعریف اور تحدید کی جائے گی، کسی شے میں کسی دوسری چیز سے جو انقلاب یا تغیر پیدا ہوتا ہے، اس تغیر وانقلاب کے مبدء اور وجہ کو جیسا کہ تم جان چکے کبھی قوت کہتے ہیں، اثر کرنے والی شے اور اثر قبول کرنے والی چیز میں ظاہر ہے کہ اس وقت کسی نہ کسی قسم کی مغائرت کا ہونا ضروری ہے، لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ ان میں ذاتی مغائرت بھی ہو، بلکہ اعتباری مغائرت بھی کافی ہے، یعنے موثر اور متاثر دونوں ذاتاً ایک ہوں، لیکن اس تاثیری تعلق کی وجہ سے ان میں اعتباری مغائرت ضروری ہو گی، اثر قبول کرنے کی حیثیت اثر ڈالنے کی حیثیت سے جدا ہو گی اور یہ بات ہم نے اس لیے کہی کہ اگر کوئی ایسی چیز ہو، جو خود اپنی ذات پر اثر انداز ہو، مثلاً کوئی شخص اپنا علاج خود کرے

تو ایسی صورت میں ضرور ہے کہ یہاں حیثیت کے اختلاف کا لحاظ کیا جائے اور اسی بنیاد پر موثر اور متاثر سے اس فعل کو مرکب قرار دیا جائے ورنہ لازم آئے گا کہ ایک ہی شے ایک کام کی فاعل بھی ہو اور وہی اس فعل کو قبول بھی کرے اور اسی حیثیت سے قبول کرے جس حیثیت سے وہ اس فعل کی فاعل ہے، ظاہر ہے کہ یہ بات مرکب حقیقتوں میں بھی ناجائز ہے، چہ جائیکہ کسی بسیط حقیقت میں یہ کس طرح جائز ہو سکتی ہے، ہاں ایک صورت اس کی یہ ہو سکتی ہے کہ کسی صفت کے لحاظ سے کسی موصوف میں امکانی قوت تو نہ ہو، لیکن صلاحیت و استعداد کے طور پر نہیں بلکہ خالص فعلیت کے رنگ صرف لزوم ہو، جیسا کہ ماہیتوں کے لوازم کا حال ہے، مگر عجیب بات ہے کہ بہت سے لوگ مثلاً ملخص کے مصنف وغیرہ انے یہ دیکھ کر کہ ماہیتوں کے لوازم میں فاعل اور قابل کے اور معنے ہوتے ہیں اس لیے وہ اس مسئلے کے متعلق شک اور تذبذب میں مبتلا ہو گئے کہ ایک ہی شے کا فاعل اور قابل ہونا ناممکن ہے، یعنے ان کے نزدیک اس نظریے کا یقینی ہونا مشتبہ ہو گیا، حالانکہ قوت و استعداد اور فعلیت میں جو تقابل کی نسبت ہے وہ بالکل واضح اور کھلی ہوئی بات تھی۔ بہر حال اس مسئلے کا محال ہونا تو بغیر کسی شبہے کے بدیہی ہے کہ ایک ہی شے خود اپنی ذات سے تغیر و انقلاب کا مبدء بغیر کسی حیثیت کے اختلاف کے ہو، اس لیے کہ اگر کوئی چیز کسی صفت یا کسی اور بات کے ثبوت کا مبدء خود ہو گی تو ظاہر ہے اس صفت یا اس بات کا اس شے کی ذات میں ہمیشہ پایا جانا ناگزیر ہو گا، جب تک وہ شے پائی جائے اور جب ایسا ہو گا تو پھر اس شے کے تغیر پذیر ہونے کے کوئی معنے باقی نہ رہیں گے، پس معلوم ہوا کہ اس شے کے تغیر و انقلاب کا مبدء خود اس شے کی ذات کے سوا کوئی اور چیز ہو۔ اور اسی سے یہ مسئلہ ثابت ہو گیا کہ ہر متحرک کے لئے ضرور ہے کہ اس کی حرکت میں لانے والی چیز خود اس کی ذات کے سوا ہو،

اب یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ فاعل میں فعل کی قوت کبھی شعور

اور ارادے کے ساتھ ہوتی ہے اور کبھی ایسا نہیں ہوتا پھر ہر ایک کی مختلف قسمیں پیدا ہوتی ہیں، اسی طرح اثر قبول کرنے والی ذات کی قوت کبھی تو اجسام میں ہوتی ہے اور کبھی ارواح میں، پھر ہر ایک کبھی تو ایسی ہوتی ہے کہ اس میں صرف قبول کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے، لیکن جس چیز کو قبول کیا ہو، اس کی حفاظت اور باقی رکھنے کی اس میں صلاحیت نہیں ہوتی، مثلاً پانی کا جو حال ہے کہ مختلف شکلوں کو قبول تو کر لیتا ہے لیکن اس کو روک کر باقی نہیں رکھ سکتا، اور کبھی دونوں باتوں کی صلاحیت کسی چیز میں پائی جاتی ہے، مثلاً موم یا مٹی کا جو حال ہے، اسی طرح قبول کرنے والی شئے کبھی تو ایسی ہوتی ہے کہ ایک ہی چیز کو وہ قبول کر سکتی ہے، مثلاً آسمان صرف وضعی (دوری) حرکت کو قبول کرتا ہے، اور کبھی چند باتوں کے قبول کرنے کی صلاحیت بعض چیزوں میں ہوتی ہے، پھر کبھی وہ چند باتیں محدود ہوتی ہیں، مثلاً حیوانی قوت کا جو حال ہے اور کبھی غیر محدود امور کو وہ قبول کرتی ہیں مثلاً مادے کے ابتدائی درجے کا جو حال ہے جسے ہیولیٰ اولیٰ کہتے ہیں،

اسی طرح فاعل کی قوت کبھی تو کسی خاص بات کے ساتھ محدود ہوتی ہے، اور کبھی چند باتوں کے ساتھ اس کا تعلق ہوتا ہے، پھر وہ کبھی متناہی اور محدود ہوتی ہیں، مثلاً اختیاری ہستیوں کو اپنے اختیاری امور پر جو قدرت حاصل ہوتی ہے اور کبھی ہر قسم کے امور پر وہ قوت حاوی ہوتی ہے مثلاً الٰہی قوت کا جو حال ہے، کہ وہ ہر بات پر قادر ہے، بہر حال دونوں سلسلوں کا کلی قاعدہ یہ ہے کہ اپنے تحصّل اور بود میں جو شئے جس قدر مستحکم اور استوار ہوگی، اسی قدر مختلف افعال پر وہ قادر ہوگی اور اثر پذیری و انفعال کا مادہ اسی نسبت سے اس میں کم ہوگا، اسی طرح جو چیز اپنے تحصّل اور بود میں کمزور اور ضعیف ہوگی انفعال اور اثر پذیری میں اسی قدر اس کا دائرہ وسیع ہوگا، اور فعل و تاثیر میں اسی قدر وہ کمزور ہوگی، حق تعالیٰ جل ذکرہ چونکہ وجود کے استواری و تاکید میں انتہائی

مرتبے پر ہیں، اور تحصل وجود میں ان سے زیادہ اشد کوئی نہیں ہے اسی لیے ہر ایک کے وہی فاعل ہیں، اور ہر ایک کی نہایت ہی انھی کی ذات ہے، انھی کی قوت غیر محدود امور پر لامحدود اعتبار سے حاوی ہے اور ہیولیٰ (مادے) بیچارے کا وجود چونکہ انتہائی ابہام اور اطلاق کی حالت میں ہے جو جنس عالی کا حال ہے، کیونکہ اپنے مرتبۂ ذات میں ہیولیٰ ان تمام صورتوں سے خالی اور معرّا ہوتا ہے جن سے حقائق کے فصول تیار ہوتے ہیں، اور حصول و وجود کی تقویم جن سے ہوتی ہے انھی وجوہ سے ہیولیٰ میں ہر شے کے قبول کرنے کی قوت و صلاحیت ہوتی ہے ٹھیک جس طرح جنس عالی ہر فصل کو قبول کرلیتی ہے، اور ہر قسم کی تحصیل کرسکتی ہے میں یہ نہیں کہہ رہا ہوں کہ مادے میں ہر شے کی صلاحیت اور استعداد ہوتی ہے، کیونکہ استعداد اور صلاحیت تو مخصوص قوت اور صفت کا نام ہے، جس کا حصول بغیر کسی صورت کے ناممکن ہے، پس واقعہ یہ ہے کہ ہیولیٰ اور مادے کی ذات میں مطلق صورت کی استعداد نہیں ہوتی، بلکہ ہیولیٰ میں کسی خاص بات کی صلاحیت دراصل کسی مخصوص صورت کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے،

باقی قوت فاعلہ (یعنے اثر ڈالنے والی قوت) کی تقسیم تو ہم سرے سے اس قوت کی تقسیم اس طرح کرتے ہیں یعنے اس قوت سے ایک ہی کام صادر ہوتا ہے، یا مختلف افعال صادر ہوتے ہیں، اب پھر ان میں ہر ایک کی دو دو قسمیں پیدا ہوتی ہیں، کیونکہ جس وقت فعل کا صدور ہوگا اس وقت قوت کو اس کا شعور بھی ہوتا ہے یا نہیں اس لحاظ سے گویا فاعلی قوت کی چار قسمیں پیدا ہوتی ہیں، پہلی قسم تو یہ ہے کہ اس قوت سے ایک ہی کام صادر ہو لیکن اس کام کا اس کو شعور و ادراک نہ ہو، پھر اس کی بھی دو صورتیں ہوسکتی ہیں یعنے خود اس قوت کی حیثیت کیا ہے، اگر وہ کوئی ایسی صورت ہے جس سے کسی شے کا قوام تیار ہوتا ہے، تو یہ ایک شکل ہوئی، یا اس کی حیثیت یہ نہ ہو، بلکہ شے کے ساتھ اس کا تعلق وہ ہو، جو عرض کو اپنے محل سے ہوتا ہے، اب اگر پہلی شکل ہے، یعنے صورت مقومہ کی حیثیت وہ قوت

رکھتی ہے، تو پھر دیکھنا چاہیے کہ اس کا تعلق آیا ایسے اجسام سے ہے، جو بسیط ہوتے ہیں (یعنے عناصر سے مرکب اجسام سے متعلق نہ ہو) تو اس وقت اس قوت کا نام طبیعت رکھا جاتا ہے، مثلاً آتشیں یا آبی قوت، یا مرکب اجسام سے اس کا تعلق ہے، تو اس وقت اسی کو صورت نوعیہ کہتے ہیں، یعنے اس مرکب جسم کی وہ قوت صورت نوعیہ قرار پائے گی مثلاً افیون میں برودت پیدا کرنے کی جو قوت ہے یا فرفیون (نام دوا) میں گرمی پیدا کرنے کی جو قوت ہے، اور اگر بجائے صورت ہونے کی قوت کی حیثیت عرض کی ہو تو اس کی مثال گرمی اور سردی ہے، اب رہی وہ قوتیں جن سے مختلف افعال اس طور پر صادر ہوں کہ خود ان قوتوں کو ان افعال کا شعور نہ ہوتا ہو، تو اس کی مثال نباتی قوتوں کی ہے، تیسری قسم قوت کی وہ ہے جس سے ایک ہی کام ایک ہی طریقے اور دطیرے پر بایں طور صادر ہوتا ہو کہ اس کام اور فعل کا اس کا شعور بھی ہو، اس کی مثال فلکی نفوس کی ہے، چوتھی قسم اس کی وہ قوت ہے جس سے مختلف کام اور مختلف افعال ان کے شعور کے ساتھ سرزد ہوں اور یہ قوت ان حیوانوں میں پائی جاتی جو زمین پر چلتے پھرتے ہیں، بہرحال قوت کی بھی چار قسمیں ہیں، میری گفتگو سے یہ بات بھی بآسانی سمجھ میں آسکتی ہے کہ ان اقسام پر قوت کا اطلاق اس طور پر نہیں ہو سکتا جس طرح جنس کا اطلاق اپنے ماتحت پر ہوتا ہے، اس لیے کہ قوت کی ان قسموں میں تم دیکھ چکے کہ بعض جوہری صورتیں ہیں، اور بعض اعراض سے تعلق رکھتی ہے، اور یہ مسئلہ جمہور کے نزدیک مسلم ہے کہ جواہر اور اعراض کسی جنسی صفت میں باہم شریک نہیں ہو سکتے،

قوت کی ان مختلف قسموں میں سے پہلی قسم کے متعلق تو ہم مادے اور صورت کے باب میں بحث کریں گے، اور دوسری اور تیسری قسم کی تفصیل علم النفس میں کی جائے گی، اسی طرح چوتھی قسم پر ہم کیفیات کے باب میں بحث کریں گے، باقی جس چیز کا جاننا یہاں ضروری ہے وہ یہ ہے کہ فاعلی قوت کبھی تو ایسی ہوتی ہے کہ اس کا رخ کسی خاص امر کے ساتھ

محدود ہوتا ہے، جیسے آگ کا کام صرف جلانے کی حد تک محدود ہے، اور کبھی اس قوت کا رخ مختلف امور کی طرف ہوتا ہے، مثلاً اختیار کی صفت اور قوت جس میں ہوتی ہے، ظاہر ہے، جن جن چیزوں پر اختیار حاصل ہوتا ہے، ان سب کی طرف اختیار کی اس قوت کا رخ ہوتا ہے۔ لیکن اس قسم کی قوت میں ایک خاص خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ زیر اختیار امور میں سے ہر چیز کے ساتھ اس کا تعلق رہتا ہے،

پھر جب بیرونی اسباب کے تحت ان امور میں سے کوئی امر شخصی وحدت حاصل کر کے اس اختیار سے متعلق ہو جاتا ہے، تو ٹھیک جس وقت وہ امر وجود پذیر ہو کر واقع ہو جاتا ہے، اسی وقت جو اختیار صاحب اختیار کو اس پر حاصل تھا وہ باطل ہو جاتا ہے، یعنے اب خاص اس شخص کے لحاظ سے گویا اقتدار باقی نہیں رہتا، کیونکہ اگر اس کے موجود ہو جانے کے بعد بھی اس پر اختیار کی قوت باقی رہے گی تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ایک ہی وقت میں ایک ہی چیز بالفعل بھی ہے اور بالقوت بھی ہے، مگر یہ یاد رکھنا چاہئے کہ یہ قوت اختیار کی جو کچھ بھی باطل ہوتی ہے وہ صرف اسی شئے کے اعتبار سے باطل ہوتی ہے، لیکن صاحب اختیار میں جو اختیار کی قوت ہوتی ہے، وہ بجائے خود باقی رہتی ہے، یعنے زیر اختیار امور میں سے جو امر واقع ہو چکا ہے، اسی کے مماثل امر پر اب بھی صاحب اختیار کا اقتدار باقی ہے،

بلکہ اختیاری قوت سے جو فعل صادر ہونے کے بعد معدوم ہو جائے، تو صاحب اختیار میں زیر اختیار امور میں سے کسی فرد غیر معین پر اس وقت بھی اختیار باقی رہتا ہے، البتہ خاص وہی فعل جو اختیاری قوت سے صادر ہوا تھا، جب باطل اور معدوم ہو جاتا ہے، تو ظاہر ہے کہ اس وقت یہ خاص اختیار بھی معدوم ہو جائے گا، میرے اس بیان کی تشریح اس مثال سے ہو سکتی ہے، کہ کسی ذہنی مفہوم کو جب کسی قسم کی شخصی حیثیت پیدا ہو جائے، تو کسی شخصی وجود کے معدوم ہونے سے وہ عقلی اور ذہنی مفہوم معدوم نہیں ہوتا، لیکن یہی ذہنی مفہوم کسی ایسی ہستی سے حاصل کرنے کے بعد جو خارج میں موجود اور معین تھی اگر تشخص پذیر ہو تو ظاہر ہے کہ جس وقت یہ خارجی

وجود معدوم ہو جائے گا، اس خاص ربط کی وجہ سے جو ذہنی مفہوم کو اس سے حاصل تھا یہ بھی معدوم اور باطل ہو جائے گا، اسی طرح امکان اور وجوب کے درمیان جو نسبت ہے اس کا بھی یہی حال ہے، یعنے پہلے بتایا جا چکا ہے کہ امکان اور وجوب میں نقص اور کمال کی نسبت ہے، وجوب ایک کمال ہے اور امکان اسی کے ناقص درجے کا نام ہے، یہی وجہ ہے کہ وجوب کے پائے جانے کے وقت امکان باطل نہیں ہو جاتا، لیکن خاص فعل جس وقت تحقق پذیر ہوتا ہے، اس وقت وہ قوت جس سے یہ فعل صادر ہوا تھا خاص اس فعل کی نسبت سے باطل ہو جاتی ہے جس کی وجہ میں نے ابھی بیان کی،

فصل

کیا فعل کے صادر ہو جانے کے بعد اس قدرت و اقتدار کا باقی رہنا ضروری ہے جس سے یہ فعل صادر ہوا تھا اس فصل میں اسی کی تحقیق کی جائے گی، ایک گروہ کا خیال یہ ہے کہ قدرت و اقتدار کا وجود فعل کے ساتھ ساتھ رہتا ہے (یعنے جب تک فعل ہے قدرت بھی ہے اور جب فعل نہیں ہے قدرت بھی نہیں) گویا قدرت کی صفت کا فعل کے ساتھ اتصال ضروری ہے، لیکن شیخ (ابن سینا) نے اس دعوے کو بعید از عقل قرار دیا ہے، اپنی کتاب شفا کی الٰہیات میں لکھتے ہیں :-

> "اس خیال والے گویا اس بات کے قائل ہیں کہ جو آدمی بیٹھا ہوا ہے وہ اٹھنے کی سکت نہیں رکھتا یعنے جب تک وہ اٹھ کر کھڑا نہ ہو لے اس وقت تک اس کی جبلت اور فطرت میں اٹھ کھڑے ہونے کی گویا صلاحیت ہی نہیں ہوتی۔ ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں وہ کس طرح اٹھ کر کھڑا ہو سکتا ہے، اس نظریے کی بنیاد پر لامحالہ یہ ماننا پڑے گا کہ ایسا شخص دن بھر میں متعدد بار دیکھنے پر گویا قادر نہیں ہے، جس کا مطلب یہی ہوا کہ واقع میں یہ اندھا ہے"

ملخص کے مصنف نے ان لوگوں کی طرف سے جو عذر پیش کیا ہے وہ

اور بھی عجیب ہے فرماتے ہیں :-

شیخ نے اس نظریے کو جو بعید از عقل قرار دیا ہے، میرے خیال میں یہ درست نہیں ہے، کیونکہ جو لوگ قوت کے لفظ کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ شئے میں تغیر و انقلاب جس سے پیدا ہوتا ہو، اسی تغیر کے مبدء کو قوت کہتے ہیں" تو اب سوال یہ ہے کہ تغیر و انقلاب پیدا کرنے کے لیے جن امور کی ضرورت ہے آیا اس قوت میں وہ سب باتیں پورے طور پر پائی جاتی ہیں یا نہیں، یعنے وہ ساری باتیں جو اسی قوت کو مرتبۂ کمال تک پہنچانے والی ہیں وہ سب بالفعل وقوع پذیر نہیں ہوئی ہیں، اگر پہلی صورت مانی جاتی ہے یعنے کمال کا درجہ پایا جا چکا ہے، اور اس قوت کی تاثیر بخشی کے لیے جن امور کی ضرورت تھی سب مہیا ہو چکے ہیں۔ تو اس وقت ناگزیر ہے کہ جو اس قوت کا اثر ہے وہ بھی ضرور پایا جائے اور ایسی صورت میں اس قوت کا اپنے اثر سے پہلے پایا جانا ناممکن ہوگا، اور اب یہ کہنا درست ہوگا کہ قوت اس فعل اور کام سے جدا نہیں ہو سکتی جو اس سے صادر ہوا ہے، اور اگر تاثیر بخشی کے لیے جن امور کی ضرورت ہے وہ سب نہیں پائے گئے ہیں تو ظاہر ہے کہ وہ کامل قوت جو دراصل موثر ہے وہ پائی نہیں گئی ہے، بلکہ اس کا کچھ حصہ پایا گیا ہے، اس کا یہی مطلب ہے کہ فعل جس قوت سے پیدا ہوتا ہے وہ ابھی موجود نہیں ہوئی ہے، بلکہ اس قوت کا کوئی جز پایا گیا ہے،

صاحب ملخص اس کے بعد لکھتے ہیں :-

اس میں کوئی شبہہ نہیں ہے، کہ وہ کیفیت اور صفت جسے قدرت و اقتدار کہتے ہیں وہ فعل سے پہلے بھی موجود ہوتی ہے اور فعل کے بعد بھی، لیکن سچ پوچھو تو اس فعل کی واقعی جو کامل اور پوری قوت ہے وہ ابھی موجود نہیں ہوئی ہے، بلکہ اس قوت کا

کچھ حصہ پایا گیا ہے،

ان لوگوں کے کلام کی توجیہ جب اس طرز پر ممکن ہے،
تو پھر خواہ مخواہ ان کے اس قول پر طعن کرنے، اور ان کی بات کو
بگاڑ کر پیش کرنے کی کوئی معقول وجہ باقی نہیں رہتی''

میں کہتا ہوں کہ اس عذر خواہ کو دراصل اشتباہ ہو گیا ہے، قوت کی وہ تعبیر جو فعلیت کے مقابلے میں استعمال ہوتی ہے، اور امکان کے ساتھ بھی وہ جمع ہو جاتی ہے، اس میں اور اسی لفظ کی دوسری تعبیر یعنے ایسا فاعل جو اپنے فعل کے صادر کرنے میں کامل و مکمل ہو، اس کی ایجابی قوت کو بھی جو قوت کہتے ہیں، اس میں یہ شخص فرق نہ کر سکا، اور دونوں میں گڑبڑ پیدا کر کے یہ بات بنائی ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت وہ بھول گیا کہ وہ خود اس کا اقرار کر چکا ہے کہ پہلی تعبیر کی رو سے اس قوت کے لیے ایک لازمی امر کا ہونا ضروری ہے، یعنے امکان کا اس کے ساتھ ہونا ضروری ہے، اس شخص نے اتنا بھی خیال نہیں کیا کہ یہ امکان چونکہ صرف صلاحیت اور محض استعداد کا نام ہے، اس لیے فعلیت کے ساتھ اس کا اکھٹا ہونا نا ممکن ہے، اس امکان کا حال اس امکان ذاتی کے مانند نہیں ہے، جو ماہیتوں خاص کر بسیط ماہیتوں کو عارض ہوتا ہے، یعنے ماہیت جس وقت موجود ہوتی ہے ٹھیک اسی وقت ذہن انسانی اس ماہیت کو وجود سے محض عقلی تحلیل کے طور پر الگ کر کے جب لحاظ کرتا ہے، تو اس وقت ماہیت کو یہ امکان عارض ہوتا ہے۔

اسی طرح مبدء کا لفظ بھی مشترک ہے، ایک تو شے کے امکان کا مبدء ہوتا ہے اور دوسرا شے کے بالفعل موجود ہونے کا مبدء، مثلاً منی کی صورت پر یہ صادق آتا ہے، کہ وہ انسانیت کے امکان کا مبدء ہے، لیکن خود منی کو بجنسہ انسان کے بالفعل موجود ہونے کا مبدء نہیں قرار دیا جا سکتا، ورنہ لازم آئے گا، کہ قوت بحیثیت قوت ہونے کے شے کے لیے اس کے بالفعل موجود ہونے کے ہم معنی ہو جائے، یعنے بالفعل پایا جانا، اور اس کی قوت کا بحیثیت قوت کے پایا جانا دونوں ایک ہی بات ہو جائے،

بہر حال ان تمام امور کے باوجود صاحب المحص کو اس کا بھی اقرار ہے کہ انقلاب و تغیر جس چیز کا اثر ہوتا ہے یعنے جو تغیر و انقلاب کا مبدء ہوتا ہے وہ جب تک مکمل نہ ہو جائے، اس وقت تک ناممکن ہے کہ اس سے اثر کا صادر ہو اسی طرح جب وہ مکمل ہو جاتا ہے تو پھر اس سے اثر کا صادر ہونا واجب اور ضروری ہے اس کا یہی مطلب ہوا کہ نقص اور کوتاہی کا محل کمال اور تمام ہونے کے محل سے یقیناً مختلف ہوتا ہے اسی طرح ناممکن ہونے کا موضوع اور تعلق اور وجوب کا موضوع و محل ظاہر ہے کہ دونوں ایک ہی حیثیت سے ایک ہی چیز نہیں ہو سکتی،

پس کسی فعل کے صادر ہونے کے امکان کا مبدء اور خاص فعل کے صدور کا مبدء دونوں بغیر کسی چیز کی زیادتی کے ایک ہی چیز نفسہ نہیں ہو سکتی، الغرض کسی شے کے امکان کی قوت کا مبدء اور اسی شے کی فعلیت اور قطعی وجود اور وجوب کا مبدء دونوں ایک نہیں ہو سکتے،

میری اس تقریر سے اب یہ بات ثابت ہو گئی کہ یہ دعویٰ یعنے یہ کہنا کہ کسی شے کی قوت کے لیے ضرور ہے کہ فعل سے الگ ہو کر نہ پائی جائے عقل کی شریعت، اور فطرت کے دین و مذہب کے رو سے قطعاً غلط اور ناجائز ہے بلکہ اس نے "تغیر کے مبدء" کے لفظ کو جو استعمال کیا ہے، اگر کوئی صرف اسی پر غور کرتا تو وہ سمجھ سکتا تھا کہ جس معنے میں اس وقت مبدء کا لفظ بولا گیا ہے، اس معنے اور مفہوم کے رو سے ضرور ہے کہ جس چیز کا اسے مبدء قرار دیا گیا ہے اس کے اعتبار سے ہمیشہ وہ اس شے کے عدم اور امکان ہی کے ساتھ رہے گا، کیونکہ ایسی چیز جو اپنے مبدء کے ساتھ لازمی طور پر چپکی رہے گی، بھلا اس کے متعلق یہ کہنا درست ہو سکتا ہے؟ کہ کسی دوسری شے میں تغیر و انقلاب پیدا کرنے کا وہ مبدء ہے، میں اس مسئلے کی تفصیل آئندہ اور زیادہ وضاحت کے ساتھ کروں گا،

فصل

فعل اور اثر انداز قوت ہو، یا انفعالی و اثر پذیر قوت ہر ایک کے متعلق اس فصل میں یہ بتایا جائے گا کہ اثر اور

فعل کا ظہور کس وقت ضروری ہو جاتا ہے اور کب غیر ضروری ہوتا ہے،
قاعدہ یہ ہے کہ ایسی فاعلی قوت جس کی تاثیری طاقت محدود ہو، جب وہ اسی قسم کی محدود انفعالی قوت کے ساتھ متصل ہوتی ہے، تو اس وقت اثر اور فعل کا صدور ضروری ہو جاتا ہے، فعلی قوت کے ساتھ جب شعور اور ارادہ بھی ہو، تو اس وقت اس کا نام قدرت ہوتا ہے؛ خواہ فعل کا صدور اس سے دوام اور ہمیشگی کے ساتھ ہوتا ہو، یعنے اس میں انقطاع نہ ہو یا ایسا نہ ہو، لیکن ارباب علم کلام کا خیال یہ ہے، کہ قدرت اسی صفت کو کہہ سکتے ہیں جس میں فعل کے کرنے اور نہ کرنے دونوں باتوں کی صلاحیت ہو، اور ایسا فاعل جس سے فعل کا صدور دواماً ہو، اور صدور فعل کے لیے اس کی اپنی ذات کافی ہو۔ اس کو یہ لوگ قادر نہیں کہتے ہیں، لیکن یہ واقعہ نہیں ہے، ہاں! اگر قادر کا ترجمہ بھی یہ کیا جائے کہ جس میں فعل کے کرنے اور نہ کرنے دونوں باتوں کی صلاحیت ہو، یعنے ان دونوں باتوں سے اس کا ناقص امکانی تعلق ہو، جیسے حیوانی قدرتوں کا حال ہے، کہ باوجود اس قدرت کے حیوانات صدور فعل میں اس کے محتاج ہوتے ہیں کہ کسی ترجیح دینے والی خواہش اور خیال کا بھی اس کے ساتھ اضافہ ہو، تب ان کی فاعلانہ قوت اپنی کارکردگی میں کامل ہوتی ہے، بہرحال اس اصطلاح کی بنیاد پر اگر متکلمین ایسا کہتے ہیں تو گویا نہ اسے جائز قرار دیا جا سکتا ہے، مگر جو لوگ قادر کی تفسیر یہ کرتے ہیں کہ شعور و ارادے سے فعل جس ذات سے صادر ہو وہ قادر ہے، تو ایسی صورت میں ہر وہ شخص جس سے فعل کا صدور ارادے اور مشیت کے تحت ہو، خواہ یہ ارادہ اور مشیت اس کی ذات کے لیے لازم ہو، یا نہ لازم ہو، بہرصورت ان لوگوں کی اصطلاح کی بنیاد پر اس کو قادر اور صاحب اختیار کہیں گے، اور اس پر یہ بات صادق آئے گی کہ چاہے اس فعل کو کرے اور اگر نہ چاہے تو نہ کرے، خواہ نہ چاہنے کا اسے اتفاق ہو، یا نہ چاہنا اس کے لیے ناممکن ہو، کیونکہ (منطق) کا یہ قاعدہ ہے کہ قضیۂ شرطیہ کا صادق ہونا اس پر موقوف ہوتا ہے کہ اس قضیے کے دونوں اجزا

(تالی و مقدم یا شرط و جزا) صادق ہوں اور نہ اس کے صادق ہونے کے لیے اس کی ضرورت ہے کہ کسی قسم کا کوئی استثناء ضرور ہو، البتہ قادر کی چند قسمیں ضرور ہوتی ہیں، ایک قسم اس کی وہ ہے، جس میں کام کرنے والا اپنے قصد و ارادے سے کام کرتا ہے یعنے فاعل بالقصد ہوتا ہے، اور ایسے فاعل کو فعل کے دونوں پہلو یعنے ہونے نہ ہونے کے ساتھ برابر کی نسبت ہوتی ہے ایسا فاعل اپنے فعل کے کرنے میں کسی اضافے اور ضمیمے کا محتاج ہوتا ہے، مثلاً کسی جدید علم کا، یا اس کے فعل کے قبول کرنے کے لیے کوئی چیز اس کے سامنے آجائے، یا اس چیز میں فعل کے قبول کرنے کی صلاحیت پیدا ہو جائے، مثلاً لکھنے والے کو تختی کی ضرورت ہوتی ہے، یا تختی کی سطح برابر اور صاف ہو جائے اس کی حاجت ہوتی ہے، یا لکھنے میں وہ کسی آلہ کا محتاج ہوتا ہے مثلاً قلم کا، یا بڑھئی (نجار) بسولہ یا رندہ کا محتاج ہوتا ہے، یا کسی مددگار کی ضرورت ایسے فاعل کو ہوتی ہے، مثلاً آرہ کش کو آرہ کشی میں دوسرے رفیق کی جیسے ضرورت ہوتی ہے، کبھی موسم اور وقت بھی اس قسم کے فاعل کے فعل کے لیے ضروری ہوتا ہے، جیسے چمڑے کی دباغت کے کام کرنے والے گرم موسم کے محتاج ہوتے ہیں، کبھی اس قسم کے فاعل کو آمادہ کرنے والے اندرونی اسباب کی ضرورت ہوتی ہے، جیسے کھانے والوں کو بھوک کی ضرورت ہوتی ہے، یا کبھی ضرورت اس کی ہوتی ہے کہ کام کرنے کی راہ میں جو رکاوٹیں ہیں، وہ اٹھ جائیں، جیسے رنگ ریز کپڑے کو اس وقت تک نہیں رنگ سکتا جب تک میل کچیل کو اس سے صاف نہ کر لیا جائے، یا اس کے سوا اور بہتیری باتیں ہو سکتی ہیں، مثلاً دھوبی کو ضرورت ہوتی ہے کہ اپنے کپڑوں کو سکھانے کے لیے وہ بادل کے چھٹنے کا انتظار کرے، یہاں ایک بات یاد رکھنے کی ہے کہ آمادہ کرنے والے اندرونی اسباب جسے داعی یا داعیہ بھی کہتے ہیں یہ ارادے کے سوا اور چیز ہے، اس لیے کہ جو ارادہ اور قصد کے زیر اثر کام کرتا ہے، کبھی اس میں داعی ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا ہے پھر بعد کو اس میں پیدا ہو جاتا ہے،

دوسری قسم اس طرز کے فاعل کی وہ ہے جسے فاعل بالعنایۃ کہتے ہیں، یہ ایک اصطلاح ہے، اس کی تشریح یہ ہے کہ فعل کے صدور کا منشاء اور کام کرنے پر آمادہ کرنے والا داعی اس قسم کے فاعل میں صرف کام اور فعل کے نظام کا وہ علم ہوتا ہے جو فاعل میں پایا جاتا ہے، اس علم کے ساتھ فاعل میں جب جود و کرم کی صفت ہو، تو بس محض اسی وجہ سے فعل صادر ہو جاتا ہے یعنے اس کے سوا کسی مزید امر کی صدور فعل میں قطعاً ضرورت نہیں ہوتی، جیساکہ مشائیوں کے عقیدے کے رو سے حق تعالیٰ کا حال ہے،

تیسری قسم وہ ہے، جسے فاعل بالرضا کہتے ہیں، ایسا فاعل جس کے کام کرنے کا منشا صرف اس کی وہ ذات ہو، جو اس فعل کا علم رکھتی ہے، یعنے اس عالم ذات کے سوا اور دوسری چیز کو اس میں دخل نہیں ہوتا، نیز اسی کے ساتھ اپنے مصنوعات و مجعولات کا اسے جو علم ہوتا ہے، بجنسہ یہی علم ان مصنوعات کی ہویت اور اپنی شخصی ہستی بھی ہوتی ہے، جس طرح اس فاعل کو اپنی ذات کا جو علم ہوتا ہے، یہی علم بجنسہ اس کی خود اپنی ذات بھی ہوتی ہے، جیساکہ اشراقیوں کے مسلک کے رو سے واجب تعالیٰ کا حال ہے، ان لوگوں کے نزدیک حق تعالیٰ صرف نور محض ہیں، اور اس نور کی نوریت بھی حق تعالیٰ میں اپنی ذات کا وہ علم ہے، جس کی وجہ سے تمام موجودات کا اعیان میں حق تعالیٰ سے ظہور ہوا ہے، حق تعالیٰ کے براہ راست بالذات مصنوعات و مجعولات ان لوگوں کے خیال کے رو سے تین چیزیں ہیں، انوار قاہرہ (جو سب پر غالب ہیں) مدبرہ عقلیہ (یعنے وہ عقلی ہستیاں جن کے ساتھ عالم کی تدبیر وابستہ ہے) مدبرہ نفسیہ (یعنے وہ روحیں جو اجسام کے ساتھ متعلق ہیں، اور ان کے نظام کی تربیت و پرداخت ان کے ساتھ وابستہ ہے) پھر انہی نوری ہستیوں کے ذریعے سے عرضی اور طفیلی انوار کا ظہور ہوا اور ان موجودات کا جن میں بعض کے اندر شعور و ادراک کی صفت دائمی طور پر بغیر کسی انقطاع کے پائی جاتی ہے، اور بعضوں کے شعور میں استمرار و دوام نہیں ہوتا،

الغرض "الانور فالانور" یعنے جو زیادہ روشن و منور ہے وہ پہلے اور جو اس سے کم ہے وہ بعد اسی ترتیب کے ساتھ وجود کی آخری منزلیں اور آخری مرتبے ظاہر ہوئے، تا اینکہ بالآخر تاریکیوں، اور ظلماتی امور تک یہ سلسلہ پہنچ گیا، جس کی تفصیل اپنی کتابوں میں ان لوگوں نے کی ہے، اشراقیوں کے نزدیک موجودات، یا انوار کے یہ تینوں سلسلے اس بات میں مشترک ہیں کہ ان میں ہر ایک فاعل بالاختیار ہے، یعنے اختیار اور ارادہ اور علمی داعیہ کی راہ سے افعال کا صدور ان سے ہوتا ہے! خواہ علم کی صفت ان کی ذاتوں کے لیے لازم ہو یا نہ ہو یا ان کی ذات پر زائد ہو، یا عین ان کی ذات ہی ہو، ان کے سوا اور جو کچھ ہے، وہ فاعل بالجبر ہیں، یعنے ارادہ و اختیار کے بغیر ان سے افعال کا صدور ہوتا ہے! پھر فاعل بالجبر کی تین قسمیں ہیں، پہلی قسم کا نام فاعل بالطبع ہے، جسمانی طبیعت کے ذریعے سے افعال جس سے اس وقت صادر ہوں جب تمام بیرونی امور سے وہ پاک ہو، اور اس کی تاثیری عمل کی راہ میں اس وقت کوئی رکاوٹ نہ ہو، یعنے جب اس پر یہ حال طاری ہو، تو فعل کا صدور اس سے ہونے لگے، اسی کو فاعل بالطبع کہتے ہیں،

دوسری قسم کو فاعل بالقسر کہتے ہیں، بیرونی موثرات کے تحت جس سے اپنی طبیعت کے خلاف افعال و آثار صادر ہوں، یعنے یہی بیرونی موثرات اس کی طبیعت کو اپنے قابو میں لاکر اس کی طبعی اقتضاء کے خلاف افعال صادر کرائیں اس کو فاعل بالقسر کہتے ہیں،

تیسری قسم کا نام فاعل بالتسخیر ہے! طبیعت کے وہ افعال جو ان فوقانی قاہرہ قوتوں کے زیر اثر صادر ہوتے ہیں، جن کے ساتھ ان کی تربیت و پرداخت متعلق ہے، مثلاً حیوانی اور نباتی قوتوں سے وہ اعمال و حرکات، انقلابات و تغیرات، جو اپنے متعلقہ نفوس کی اطاعت اور خدمت گذاری میں صادر ہوتے ہیں، جیسے (خوراک) کو اپنے اندر جذب کرنا فضلات زائدہ) کو باہر نکالنا، (غذا) کو مختلف امور کی شکل میں بدلنا! مثلاً (خون بلغم صفرا. وغیرہ بنانا) اعضاء میں بالیدگی اور نشوونما پیدا کرنا تولید یعنے غذا کے

بعض اجزا کو نسل کے لیے محفوظ رکھنا اور ان ان کے مقررہ قاعدے کے
رو سے کھانے والے کے مماثل وجود کی شکل میں منتقل کرنا) الغرض
یہ اور اسی قسم کے سارے کاروبار جو ان فوقانی قوتوں کی ہم آہنگی میں
ان طبائع سے انجام پاتے ہیں، جو ان کے وجود کے مقوم ہیں،
حیوانی و نباتی طبائع کے یہ افعال و اعمال سے بھی اور قسری
(بیرونی قوتوں کے تحت والے) آثار سے بالکل مختلف ہیں اہنیز
ان کی شان وہ بھی نہیں ہے جو ارادی افعال کی بحیثیت ارادی افعال
ہونے کے ہوتی ہے، اس کو ایک مثال سے سمجھو، آدمی کا نفس (روح) جب
بدن کو اپنے اختیار سے مثلاً حرکت دیتا ہے تو اس حرکت کو نفس کی طرف بھی
اس لیے منسوب کرسکتے ہیں کہ اسی سے وہ صادر ہوتی ہے، لیکن چونکہ حرکت
بدن کے ذریعے سے صادر ہوتی ہے اس لیے ہم اس حرکت کو بدن کی طرف بھی
منسوب کرسکتے ہیں اور کرتے ہیں، پس نفس کی طرف حرکت کی جو نسبت ہے
اس اعتبار سے حرکت کو اختیاری کہہ سکتے ہو، اور بدن کی نسبت سے یا
بدنی آلات و اعضاء کی نسبت سے اس کو تسخیری حرکت کے نام سے موسوم
کرسکتے ہو، کیونکہ بدن اور اس کے اعضاء اور اس کی طبعی قوتوں میں
ظاہر ہے کہ اختیار کی صفت نہیں پائی جاتی،
بہرحال اگر بہ نظر تامل دیکھا جائے تو فاعل کی یہ تینوں قسمیں واقع میں
اس خصوصیت میں مشترک ہیں کہ در اصل ان میں ہر ایک اپنے اپنے فعل میں
مجبور ہے، کیونکہ سچی بات یہی ہے کہ جس کی نظر واقعات پر ہے وہ یہ پاتا
ہے کہ اپنے افعال میں مطلق مختار حق تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں ہے، خدا کے
سوا جو کچھ بھی ہے وہ اپنے افعال میں فی الحقیقت حق تعالیٰ کے قابو میں ہیں،
ان سے جو افعال صادر ہوتے ہیں ان میں حق تعالیٰ کے وہ مسخر ہیں، خواہ
بجائے خود یہ چیزیں مختار ہوں یا مجبور، عالم میں ایسے فاعلوں کی کمی نہیں ہے
جو اپنے اختیار میں بھی مجبور ہیں،
خیر ہم پھر اب اس مسئلے کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جس کا ذکر کر رہے تھے،

ہم یہ کہنا چاہتے تھے کہ حرکات اور افعال کے جو قویٰ مبادی ہیں، اور جن سے یہ افعال
و آثار صادر ہوتے ہیں، ان ہی بعضوں کے اندر نطق (تعقل) اور تخیل کی بھی قوت
پائی جاتی ہے، اور بعضوں میں یہ صفات نہیں پائے جاتے ہیں، پھر جن میں نطق کی
صفت پائی جاتی ہے ان میں یہ ضروری نہیں ہے کہ صرف ان کے آگے جب
ان سے اثر پذیر ہونے والی منفعل شئے پائی جائے، تو اس وقت لازمی طور پر
فعل کا صدور بھی ان سے ہو ہی جائے، اور نہ یہ ضروری ہے کہ اپنے منفعل
کے ساتھ ان کو جب اتصال حاصل ہو، اس وقت ان سے فعل کا ظہور لامحالہ
قطعاً ہو ہی جائے آخر یہ کیسے ہو سکتا ہے، گویا جسمانی مادے کو جس طرح دو متضاد
صورتوں کے ساتھ برابر کی نسبت ہوتی ہے، یہی حال ان قوتوں کا ہے جن
کے ساتھ نطق اور تخیل کے صفات پائے جاتے ہیں، یعنے جب ان قوتوں میں
سے ہر قوت کو بذات خاص انفرادی طور پر دو نفسیاتی زندہ امور جو باہم
ایک دوسرے کے مقابل ہوں ان کے ساتھ مساوات کی نسبت ہوتی ہے،
یعنے جائز ہوتا ہے کہ ایک ہی عقلی قوت کے ذریعے سے انسان اور لاانسان
دونوں کو جانا جائے اسی طرح کسی ایک حیوانی قوت کے لیے جائز ہے کہ لذت
اور الم کا خیال کرے یا لذت بخشنے والی شئے، یا دکھ پہنچانے والی شئے کا دھیان
کرے بہر حال شئے اور شئے کی ضد دونوں کا تصور کر سکتی ہے، الغرض اس
قسم کی قوتیں در اصل شئے اور شئے کی ضد دونوں پر قابو رکھتی ہیں،

درحقیقت اپنی فاعلیت میں یہ قوتیں کامل اور تمام اس وقت تک
نہیں ہوتیں جب تک ان کے ساتھ اس قسم کا کوئی ارادہ بھی شریک نہ
ہو جائے جو کسی یقین، یا سوچ بچار، یا ایسی خواہش سے پیدا ہوا ہو، جو کسی
حیوانی تخیل کا نتیجہ ہو، خواہ وہ تخیل شہواتی ہو، یا غضبی انتقامی ہو، خلاصہ
یہ ہے کہ کسی نہ کسی داعی اور ایسے آمادہ کرنے والے امر کی ضرورت ہے
جو کسی قطعی ارادے سے پیدا ہو، ایسا قطعی ارادہ جو مقصد سے کسی جانب
ہٹا ہوا نہ ہو، اصطلاح میں ارادے کی اس حالت کا نام اجماع ہے،
اعصاب اور عضلات، رگوں اور پٹھوں کی تحریک کا آخری سبب یہی کیفیت

ہوتی ہے؛ اسی کے بعد فعل کا صدور ضروری ہو جاتا ہے؛ یہ بات میں نے اس لیے کہی کہ بذات خود تنہا یہی قوتیں صدور فعل کے لیے کافی ہوتیں؛ تو اس کا مطلب یہ ہوتا کہ ان قوتوں سے ایک ساتھ دو متضاد افعال صادر ہوں؛ ظاہر ہے کہ یہ ناممکن ہے باقی نطق و تخیل کے صفات جن قوتوں کے ساتھ نہیں ہوتے تو ان کی بھی حالت یہ ہوتی ہے؛ کبھی فعل کا صادر ہونا ان سے ممکن تو ہوتا ہے؛ لیکن اس کا صدور و ظہور ضروری نہیں ہوتا؛ اور کبھی ضروری ہوتا ہے؛ یعنے جب یہ قوتیں بجائے خود کامل اور تام ہوں؛ اور ان کی تاثیریں جن چیزوں سے رک پیدا ہوتی ہو وہ ہٹ جائیں؛ اور اثر پذیر منفعل ہونے والی شئے کے ساتھ ان کا اتصال ہو جائے؛ ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں بغیر کسی وقفے کے فوراً فعل کا صدور ضروری ہوگا؛ اثر پذیر انفعالی قوت بھی جب اپنی اثر پذیری کی صفت میں کامل اور پوری ہوتی ہے؛ تو اس کا حال بھی یہی ہے کہ فاعلی قوت کے ساتھ اتصال اس امر کو ضروری قرار دیدیتا ہے؛ کہ فوراً فاعل کے اثر کو قبول کرے اس کی وجہ یہ ہے؛ کہ انفعالی قوت بھی فاعلی قوتوں کی طرح کبھی تو کامل و تام ہوتی ہے؛ اور کبھی ناقص اور کمزور ہوتی ہے اصطلاحاً اس کا نام انفعالی بعیدہ قوت ہے؛ اور پہلی قوت یعنے تام و کامل کو انفعالی قریبہ قوت کہتے ہیں؛ پھر اس بعیدہ قوت کے مختلف مراتب ہیں؛ مثلاً منی میں بھی آدمی بننے کی قوت و صلاحیت ہے اور بچے میں بھی؛ لیکن منی میں بعید صلاحیت ہے، اس لیے کہ مرد بننے کی حد تک پہنچانے کے لیے منی کو دو فاعلی قوتوں کی ضرورت ہے؛ پہلی قوت وہ ہونی چاہئے جو منی کی حالت سے نکال کر اس کو بچہ ہونے کی صورت تک پہنچا دے، دوسری وہ قوت جو پھر اس بچے کو مرد بننے کی حد تک کھینچ کر لے آئے؛ بخلاف اس کے بچے کی انفعالی قوت کے لیے صرف اس طاقت کی ضرورت ہے جو اسے مرد بنا دے، انفعالی قوتوں میں بعید ترین قوت وہ ہے؛ جو عناصر میں پائی جاتی ہے؛ بلکہ در اصل سب سے زیادہ بعید تو ہیولیٰ کی قوت ہے؛ جب اس کو اس حیثیت سے تصور کیا جائے کہ وہی بالآخر، عقل بن جائے گا؛

بلکہ وہ عقل بن جائے گا جو ان تمام معقولات اور معلومات کی فعال اور خلاق ہوتی ہے جو درجے میں اس کے نیچے ہیں، جیسا کہ عنقریب اس کا ثبوت آیندہ انشاء اللہ تعالیٰ پیش کیا جائے گا؛

فصل

"فاعلی قوت کی ایک دوسری تقسیم"

فاعلی قوت کبھی تو شے کے وجود کا مبدء ہوتی ہے اور کبھی وجود کی نہیں بلکہ صرف حرکت کی پیدائش اس سے ہوتی ہے، الٰہیاتی حکماء فاعل کا لفظ جب بولتے ہیں تو ان کی مراد اس سے وجود کا مبدء اور ہستی کا سرچشمہ ہوتا ہے؛ لیکن طبیعیات والے حرکت کے مبدء اور سبب کو فاعل کہتے ہیں؛ یعنے ان تمام اقسام پر اس لفظ کا اطلاق کیا جاتا ہے جو حرکت کی مختلف قسموں کی بنیاد پر مبدء حرکت کی پیدا ہوتی ہیں، لیکن واقعہ یہ ہے کہ مبدء وجود اس لفظ کے اطلاق کا زیادہ حقدار ہے؛ اس لیے کہ حرکت کے مبدء میں ہمیشہ کسی نہ کسی قسم کے تجدد اور تغیر کا پایا جانا ناگزیر ہے؛ یعنے اس کا ہر دوسرا حال پہلے حال سے مختلف ہوتا ہے؛ گویا اس کی حیثیت ایک ایسے آلے کی ہوتی ہے؛ جسے مسلسل بدلا جاتا ہو؛ یہی وجہ ہے کہ مبدء حرکت سے جس طرح حرکت پیدا ہوتی ہے؛ اسی طرح وہ خود بھی متحرک اور حرکت پذیر ہوتا ہے یعنے وہ فاعل بھی ہوتا ہے اور منفعل بھی؛ اثر ڈالتا بھی ہے اور اثر قبول بھی کرتا ہے؛ وہ بدلتا بھی رہتا ہے، اور قائم بھی رہتا ہے، مٹتا بھی رہتا ہے، اور باقی بھی رہتا ہے، خیر یہ تو ایک عام گفتگو تھی، لیکن اگر واقعی تم سچی بات پوچھتے ہو؛ تو فاعل کے لفظ کا سب سے زیادہ مستحق وہی حقیقت ہو سکتی ہے جو شئے کے اندر سے نیستی اور عدم کی تاریکی کو کامل طور سے ہٹا دے اس سے نقص اور کوتاہی شر اور برائی کا بالکلیہ ازالہ کر دے ظاہر ہے کہ ذات باری کے سوا ایسا اور کون ہو سکتا ہے؛ مطلقاً خیر اور بھلائی کا لٹانا، وجود اور ہستی کی بخشش یہ تو صرف اسی کا کام ہے، یعنے اپنے فعل میں کسی قید و بند، شرط کا وہ پابند نہیں؛ اس کے فیاضانہ فعل و تاثیر کے لیے نہ ذاتی دوام یا وصفی دوام کی حاجت ہے؛

نہ کسی صفت کی شرط کے ساتھ اس کا کام مشروط ہے نہ کسی خاص وقت کے ساتھ وہ مقید ہے؛ بلکہ ہر ایسے مستحق کے لیے جس میں جس بات کی جتنی بھی گنجائش ہو؛ وہ اس کی ایک ازلی ضرورت ہے؛ بخلاف ان قوتوں کے جو حرکات کے مبادی سمجھی جاتی ہیں؛ یعنے بہ ظاہر حرکات کا صدور جن سے ہوتا ہے؛ واقعہ یہ ہے کہ ان کا کام صرف صلاحیت اور استعداد پیدا کر دینے کی حد تک محدود ہے؛ وہ صرف مادّوں کو اس قابل بنا دیتی ہیں کہ اب ان میں حرکت کا ظہور ہو؛ اسی طرح مادّے کو ہر قسم کی رکاوٹوں اور مخالفانہ کیفیتوں سے پاک کرنا ان کا کام ہوتا ہے؛ تاکہ ان مخالف کیفیتوں کی مقابل صفات اس میں پیدا ہوں یا مادّوں کو ان کی مختلف صلاحیتوں کی بنیاد پر مختلف قسموں میں بانٹ دینا، ایک کام ان قوتوں کا یہ بھی ہوتا ہے لیکن وجود اور ہستی کی بخشش، یا ایجاد و تخلیق اس سے قوتوں کا کیا تعلق ؟

فصل

"فاعلی قوت کی ایک اور تقسیم"

علت و معلول کی بحث میں تمھیں عنقریب یہ بتایا جائے گا کہ علت کبھی شئے کی بالعرض اور طفیلی علت بھی ہوتی ہے اب تم کو یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ایسے مواقع پر یعنے جہاں بالعرض سبب پر علت کے لفظ کا اطلاق کرتے ہیں، وہاں بسا اوقات لوگ جسے فاعل خیال کرتے ہیں؛ درحقیقت وہ فاعل نہیں ہوتا، مثلاً باپ اور بیٹے، کھیتی اور کسان مکانات اور معمار میں جو نسبت ہے ؟ کیا یہ چیزیں یہاں واقعی اسباب و علل ہیں ؟ قطعاً جن چیزوں کو ان کی طرف منسوب کرتے ہیں؛ ان کے وجود کی پیدائش ان سے نہیں ہوتی، بلکہ ان کی حیثیت معدّات (یعنے صلاحیت و استعداد پیدا کرنے والے) اسباب کی ہوتی ہے، اس لیے ان کا شمار، بالعرض اور طفیلی اسباب کے ذیل میں کرنا چاہئے؛ اور ان آثار و معلولات کو واقعی وجود عطا کرنے والے خود حق تعالیٰ ہیں؛ جیساکہ مندرجۂ ذیل قرآنی آیات میں اس کی طرف اشارہ فرمایا گیا ہے؛

افرءیتم ما تمنون ءانتم تخلقونہ ام نحن الخالقون افرءیتم ما تحرثون ءانتم تزرعونہ ام نحن الزارعون افرءیتم النار التی تورون ءانتم انشأتم شجرتہا ام نحن المنشئون	کیا تم نے دیکھا جو منی تم گراتے ہو کیا تم نے اس کو گھڑا یا ہم اس کے گھڑنے والے ہیں کیا پھر تم نے دیکھا جو تم کھیتی کرتے ہو، تم اس کی کاشت کرتے ہو یا ہم اس کے کاشت کرنے والے ہیں کیا پھر تم نے دیکھا اس آگ کو جسے تم باہر نکالتے ہو کیا تم نے اس کے درخت کو اگایا یا ہم ہیں اگانے والے،

بہر حال ان آیتوں میں اس طرف اشارہ کیا گیا ہے، کہ عوام الناس جنھیں کام کا کرنے والا سمجھتے ہیں، ان کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں ہے کہ اس کام میں جو حرکات واقع ہوتے ہیں ان سے ان کا تعلق ہوتا ہے، یا جو تغیرات و انقلابات کسی اثر کے ظہور میں مادے پر گزرتے ہیں، ان تغیرات کے مبدء اور سبب ہونے کی حیثیت ان محسوس فاعلوں کو حاصل ہوتی ہے لیکن واقعی صورتوں کی کاریگری اور وجودی حقیقت کے عطا کرنے کا کام سو یہ حق تعالیٰ کے سوا اور کسی سے متعلق نہیں ہے؛

فصل

"فاعلی قوتوں کی اور نئی تقسیم"

ایسی قوتیں جن سے افعال کا صدور ہوتا ہے؛ ان کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں؛ کبھی ان کا حصول طبعی طور پر ہوتا ہے؛ اور کبھی عادت سے حاصل ہوتی ہیں؛ کبھی مصنوعی تدبیروں سے یہ حاصل کی جاتی ہیں؛ اور کبھی اتفاقی طور پر ان کا حصول ہوتا ہے، مصنوعی طور پر جو قوت حاصل ہوتی ہے؛ اس کی صورت یہ ہوتی ہے؛ کہ مختلف قسم کے مواد اور آلات و حرکات کو ذریعہ بنایا جاتا ہے؛ جن کی مدد سے نفس میں ایک ایسا ملکہ پیدا ہو جاتا ہے کہ بآسانی اس کے بعد فعل کا صدور ہونے لگے" گویا ان مصنوعی تدبیروں، یا اس صناعت کے لیے نفس کا یہ ملکہ صورت کی حیثیت رکھتا ہے؛ جیسے گرمی کی پیدائش سے آگ کی صورت کو تعلق ہے؛ یا سردی سے پانی کی صورت کو؛

معاد (یعنے دوسری زندگی قیامت) کی بحث میں تمھیں یہ بتایا جائے گا کہ نفس کا یہی ملکہ بسا اوقات اسی نفس کی جوہری صورت کی شکل اختیار کر لیتا ہے؛ اور اسی کی وجہ سے دوسری زندگی میں آدمی اسی صورت کے ساتھ

اٹھایا جائے گا، باقی جو قوتیں عادت کی راہ سے پیدا ہوتی ہیں؛ تو ان کا حصول ایسے افعال و اعمال کے ذریعے سے ہوتا ہے جو خود بالذات مقصود نہیں ہوتے، بلکہ مقصود تو وہاں کسی خواہش کی تکمیل، یا انتقامی غصے کی تسکین، یا کسی خیال اور رائے کی تشکیل ہوتی ہے؛ پھر اسی غرض سے کام کیے جاتے ہیں، انھی کاموں پر، وہ مقصد اور غایت مرتب ہوجاتی ہے جسے عادت کہتے ہیں؛ لیکن اس عادت کی پیدائش ان افعال سے مقصود نہیں ہوتی، اور نہ ان افعال کا ذاتی رخ اس عادت کے حصول کی طرف ہوتا ہے؛ کیونکہ عادت جن افعال کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے؛ اس کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ بجنسہ انھی افعال کی صورت ہو؛ یعنے خود ان افعال کی صورت نفس انسانی میں منقوش نہیں ہوتی؛ بلکہ بار بار ایک ہی کام کے مسلسل کرنے سے بسا اوقات آدمی میں کوئی ایسی بات پیدا ہوجاتی ہے؛ جو ان افعال سے بالکل مختلف ہوتی ہے، اور ان افعال کو اس سے وہی تعلق ہوتا ہے؛ جو معداتی اسباب کو اپنے آثار سے ہوتا ہے؛ ظاہر ہے کہ معداتی اسباب کے لیے یہ کوئی ضروری نہیں ہے؛ کہ وہ ان آثار و نتائج کے متشابہ و مماثل بھی ہوں؛ جن کی پیدائش ان معدات کی وجہ سے ہوتی ہے؛ بہر حال فعل کا ملکہ اور مشق اس عادت سے بالکل مختلف چیز ہے؛ جو فعل کی وجہ سے کبھی پیدا ہوتی ہے؛ اور یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ ہر عادت کی پیدائش کے لیے مخصوص ذرائع و آلات اور مخصوص مواد ہوں، مثلاً ٹہلنے پھرنے کی عادت اور تجارت کی عادت دونوں میں ظاہر ہے کہ بہت تفاوت ہے؛ مگر بایں ہمہ دقت نظری سے جو کام لے گا؛ اسے یہ محسوس ہوگا کہ عادت اور مصنوعی تدبیروں سے جو ملکہ نفس میں پیدا ہوتا ہے؛ ان دونوں کا آخری مآل کار ایک ہی امر ہے؛

باقی جن قوتوں کا تعلق طبیعت سے ہوتا ہے؛ ان میں بعض قوتیں تو ایسی ہوتی ہیں؛ جو غیر حیوانی اجسام میں پائی جاتی ہیں؛ اور بعض کا حیوانی اجسام سے تعلق ہوتا ہے؛ رہ گئیں وہ قوتیں جن کا اتفاق سے تعلق ہے، چونکہ ہم اتفاق اور عبث بے نتیجہ، رائگاں وغیرہ الفاظ کی تحقیق علت غائی کی بحث میں

آئندہ کریں گے اس کا حال وہیں معلوم ہوگا؛

فصل

ہر کار کردگی اور فاعلیت میں کیا یہ ضروری ہے، کہ جس فعل کا اس سے ظہور ہوتا ہے، وہ اپنی پیدائش سے پہلے معدوم ہو؛ اس فصل میں اسی سوال کا جواب دیا جائے گا،

تو معلوم ہونا چاہئے، کہ مطلقاً ہر کام اور فعل کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ اس کا وجود عدم کے بعد ہو؛ یعنے پہلے وہ فعل نہ تھا اور بعد کو ہوا! جیساکہ متکلمین اس کو ضروری قرار دیتے ہیں، متکلمین نے ہر فعل کے ظہور سے پہلے جو یہ ضروری قرار دیا ہے کہ پہلے اس کا معدوم ہونا ناگزیر ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک ممکن علت کا محتاج اپنی صفت امکان کی وجہ سے نہیں ہوتا، بلکہ حدوث اور نوزائیدگی جو ممکن کی صفت ہے، اسی صفت نے اس کو علت کا محتاج بنایا ہے، اسی بنیاد پر ہر فعل کا ظہور ان کے نزدیک ایک ایسے زمانے کے بعد ہوتا ہے جس میں اس فعل کا وجود نہ تھا، بہر حال متکلمین اگر فعل سے مراد یہ لیتے ہوں کہ جو نہ گانہ عرضی مقولات کی ایک قسم ہے یعنے "ان یفعل" کا مقولہ، جس کی تعبیر دوسرے لفظوں میں یہ کی جاتی ہے، کہ کسی شے میں آہستہ آہستہ اثر ڈالنا اسی تجددی تاثیر کو فعل کہتے ہیں، مثلاً گرم کرنے والی چیز کا گرمی پہنچانے کے وقت جو تاثیری عمل ہوتا ہے، یا سیاہ کرنے والی شئے کا وہ تاثیری عمل جو سیاہ کرتے ہوئے اس سے ظاہر ہوتا ہے فعل کی اس تفسیر کی بنیاد پر متکلمین کے دعوے کی ایک حد تک تصحیح ہو سکتی ہے، لیکن مطلقاً وجود عطا کرنے والا اگر فاعل کے یہ معنے لیے جائیں، تو اس وقت ایسے فاعل کے ہر فعل کا ظہور سے پہلے معدوم ہونا یہ قطعاً غیر ضروری ہے؛

بہر حال مطلق فعل اور کام کو جو کسی فاعل اور موثر کی حاجت ہوتی ہے تو اس حاجت کی علت در اصل امکان ہی کی صفت ہوتی ہے؛ باقی وہ فعل اور ایسا کام جس کا ظہور آہستہ آہستہ تجدد کے رنگ میں ہوتا ہے، اور جو دو زمانوں تک باقی نہیں رہ سکتا، جیسے زمانہ اور حرکت کا حال ہے؛ اور اجسام میں جو طبیعت ساری وجاری ہے اس کی بھی یہی کیفیت ہوتی ہے؛ تو اس فعل کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے، کہ فاعل کی حاجت اس کو اپنے صفت حدوث

اور نوزائیدگی کی وجہ سے ہوتی ہے؛ یعنے اپنی بقا میں وہ فاعل کا محتاج نہیں ہوتا؛ کیونکہ بقا کی تو اس میں گنجائش ہی نہیں ہوتی، اگرچہ اس فعل پر یہ بھی صادق آتا ہے کہ وہ فاعل کا محتاج بجز امکان کے اور کسی بات میں محتاج نہیں ہے، کیونکہ اس قسم کے فعل کا امکان ایک حادث تجدد پذیر وجود کا امکان ہے؛ جیسا کہ اس کی تفصیل آگے آرہی ہے؛

لیکن متکلمین کے دعوے کی یہ ایسی توجیہ ہے؛ جو ان کا مقصود نہیں ہے، اور اس توجیہ کی طرف تو ان کا خیال بھی کبھی منتقل نہ ہوا ہوگا؛ بلکہ وہ تو اس کی تصریح کرتے ہیں کہ

"عالم کی ایجاد کے بعد اگر (العیاذ باللہ) خدا معدوم ہو جائے تو خدا کے"

"معدوم ہونے سے اس عالم کا جو موجود ہو چکا کوئی نقصان نہیں ہے"

لیکن ارباب تحقیق کا خیال یہ ہے کہ معلول کی ہستی دراصل صرف تعلقی اور رابطی ہستی ہوتی ہے، اس کے وجود کے قوام اور قیام کی صورت اس کے سوا ممکن ہی نہیں کہ وہ اپنے اس فیاض خالق کردگار کے وجود کے ساتھ قیام حاصل کرے جو اس پر اپنی فیض کی بارش برساتا رہتا ہے؛ اسی طرح محققین کا یہ بھی عقیدہ ہے؛ کہ حادث و نوزائیدہ معلول کا تعلق غیر سے جو ہوتا ہے وہ اس کی ماہیت کی جہت سے نہیں ہوتا کیونکہ ماہیت تو مخلوق و مجہول ہی نہیں ہوتی اور نہ اس تعلق میں اس عدم کو دخل ہے؛ جو معلول کے وجود سے پہلے ہوتا ہے؛ اس لیے کہ عدم میں فاعل کے فعل اور کاریگری کو کیا دخل ہے؛ اور نہ اس تعلق کی وجہ یہ ہے کہ معلول کا وجود عدم کے بعد ہے، یعنے عدم کے بعد ہونے کی صفت کو بھی اس میں دخل نہیں ہے؛ اس لیے کہ معلول کے وجود کا عدم کے بعد ہونا یہ بات تو اس وجود کے ضروریات و لوازم میں سے ہے، اور ظاہر ہے؛ کہ ضروریات کا ثبوت کسی سبب و علت کا رہین منت نہیں ہوتا؛ ان تمام باتوں سے یہ ثابت ہوا کہ حادث اور نوزائیدہ

امور کا تعلق اپنے سبب و علت سے جو ہوتا ہے؛ وہ اس حادث کے غیر مستقل اور ایسے وجود کا ثمرہ ہے؛ جس کا قوام بذات خود اس لیے نہیں ہوتا کہ اس کی جوہر ذات اور اپنی ذاتی شخصیت و ہویت میں ایسا ضعف اور یہ ایسی کوتاہی و نقص ہے جس کی تکمیل کسی غیر کے وجود کے بغیر ناممکن ہے گویا دوسرے لفظوں میں یوں سمجھنا چاہیے کہ علت کا وجود دراصل معلول کے وجود کا تکملہ و تتمہ ہے، اور یونہی معلولات کا سلسلہ اپنے افتقار و احتیاج میں بالآخر ایک ایسے وجود پر منتہی ہوتا ہے، جس کی حقیقت بذات خود تام و مکمل ہے؛ اور اسی کی وجہ سے ہر کامل اور تام چیز کی تکمیل ہوتی ہے: اور ہر فقر و فاقے کے شکار کو غنا میسر ہوتا ہے؛ وہی ہر حرکت کی غایت اور ہر طلب کی نہایت ہے؛ کیونکہ اگر کسی ایسی ذات پر معلولوں کے سلسلوں کو ختم نہیں کیا جائے گا، تو دور و تسلسل کے مشکلات کے ازالے کی اور کیا صورت ہو سکتی ہے؛ الغرض یہی آخری حقیقت ایسی حقیقت ہے جس پر سارے کمالات ختم ہوتے ہیں اور وہ اتنا مکمل اور تام ہے جس سے زیادہ تام اور کوئی نہیں ہو سکتا، اس کے سوا جو کچھ ہے سب اسی کے محتاج اور اسی سے متعلق ہیں، اور یہ بات بتائی جا چکی کہ ماسوا جو اس کے محتاج ہیں، ان کے احتیاج کی حیثیت ایسی ہے کہ گویا ماسوا کا مقوم وہی ہے؛ اسی سے سب کا قوام اور قیام ہے؛ اگر حوادث میں ایسی قوت ہوتی کہ اس کے فیض کو وہ براہ راست بذات خود قبول کرنے میں کامل اور تام ہوتی تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا کہ سارے حوادث کا وجود دوامی ہو جاتا، لیکن اپنے اپنے وجود کے قبول کرنے کی صلاحیت و استعداد ان میں ان مختلف تغیرات و انقلابات کی بدولت پیدا ہوتی ہیں، جو یکے بعد دیگرے ان پر طاری ہوتے رہتے ہیں، اور انھی کی وجہ سے چونکہ ان کی استعداد درجۂ کمال تک پہنچتی ہے، اس لیے جب یہ استعداد مکمل اور پوری ہو جاتی ہے، تو بغیر کسی مہلت اور تاخیر کے وہ حادث موجود ہو جاتا ہے؛ پس ثابت ہوا کہ ہر فعل دراصل اپنے کامل اور تام فاعل ہی کے ساتھ وابستہ رہتا ہے؛ اسی لیے معلم اول کا فیصلہ ہے کہ زمانی فعل بجز زمانی فاعل کے اور کسی سے صادر

نہیں ہو سکتا، معلم اول نے یہ بھی لکھا ہے کہ تم اگر یہ جاننا چاہتے ہو کہ کس فعل اور کام کا فاعل زمانی ہے اور کس کا غیر زمانی ہے تو چاہیے کہ اس فاعل کے فعل کی حالت کو دیکھو اگر اس فعل کا وقوع زمانے کے اندر ہوا ہے تو اس کا فاعل بھی زمانی ہوگا اس لیے کہ فعل فاعل سے جدا نہیں ہو سکتا،

فصل

بعض اطبا کا جو یہ خیال ہے کہ مزاج کے سوا قدرت کوئی دوسری چیز نہیں ہے اس فصل میں اسی خیال کی غلطی ظاہر کی جائے گی،

بات یہ ہے کہ چھو کر جن کیفیتوں کا احساس حاصل ہوتا ہے، یعنے لموسات کے سلسلے میں جن صفات کا شمار اول درجے میں کیا جاتا ہے، مثلاً حرارت[1] و برودت[2] (گرمی سردی) رطوبت[3] خشکی[4] وغیرہ انھی صفات و کیفیات کے ذیل کی چیز مزاج ہے جیسا کہ آیندہ تمھیں معلوم ہوگا، بلکہ واقعہ تو یہ ہے کہ درحقیقت مزاج انھی چار کیفیتوں (یعنے حرارت و برودت رطوبت و یبوست) کے نیچے داخل ہے، لیکن باہم ان کیفیتوں کے میل جول سے ایک درمیانی حالت جو پیدا ہو جاتی ہے، اور اس کی وجہ سے ان کی اصل قوت ٹوٹ کر ضعیف ہو جاتی ہے، اسی کو مزاج کہتے ہیں، مزاج کی جب یہی حقیقت ہے، تو ظاہر ہے کہ مزاج سے جو فعل صادر ہوگا اس کا شمار انھی افعال و آثار میں ہوگا، جو ان چارگانہ لموسی کیفیتوں سے صادر ہوتے ہیں؛ البتہ مزاج ظاہر ہے کہ ان کیفیتوں سے نسیف اور کمزور ہوگا، کیونکہ ہر کیفیت بجائے خود اپنی انفرادی حالت میں خالص اور قوی ہوتی ہے؛ اور مزاج اس کے حساب سے کمزور اور دھیما ہوگا، بہر حال قدرت کی تاثیری حالت چونکہ ان لموسی کیفیتوں کی تاثیر کے جیسی نہیں ہوتی اس لیے ہم یہ سمجھنے پر مجبور ہیں کہ قدرت مزاج نہیں ہے، بلکہ اس سے الگ چیز ہے، اور وہ نفس کی ایک ایسی کیفیت ہے؛ جو مزاج کی تابع ہوتی ہے؛ بلکہ قدرت کے لحاظ سے ایک ایسی صورت کا فیضان ہوتا ہے، جو مزاج کو تیار کرتی، اور اس کی حفاظت کرتی ہے؛ یعنے مختلف افعال اور متفرق طرز کی ان کیفیتوں کا قیام جس محل میں ہوتا ہے، اس میں یہی صورت اس حال کو آہستہ آہستہ پیدا کرتی ہے، جو ان کیفیتوں کے باہم ملنے کا لازمی نتیجہ ہے؛ اور ان مختلف کیفیتوں کے اکٹھے ہونے کی وجہ سے جو چیز اس محل سے زائل ہوتی ہے اس کو

یہی صورت جوڑے رکھتی ہے، پس یہ ماننا ناگزیر ہے کہ یہی صورت دراصل قدرت اور انتظام تلافی و جبر، تسخیر وغیرہ صفات سے موصوف ہے، اور اس کا درجہ مزاج کے درجے سے بلند ہے؛ اس بحث کا زیادہ تعلق طبیعیات سے ہے؛

فصل — حرکت اور سکون کے بیان میں

اس بحث کو ہم یہاں اس مناسبت سے چھیڑتے ہیں کہ حرکت وسکون کے متعلق اگر غور کیا جائے تو فعلیت اور قوت و استعداد سے یہ مشابہ نظر آئیں گی، بہر حال حرکت وسکون کا اطلاق جب عام معنے پر کیا جاتا ہے، تو اس وقت ان کا شمار ان عوارض اور صفات میں ہوتا ہے، جو موجود کو بحیثیت موجود ہونے کے عارض ہوتے ہیں، میرا مطلب یہ ہے کہ حرکت وسکون سے متصف ہونے کے لیے اس کی ضرورت نہیں ہوتی کہ موجود کوئی طبعی، یا تعلیمی قسم کے وجود کی حیثیت اختیار کرے، اب ہم ان دونوں کی تفصیل کرتے ہیں، قصہ یہ ہے، کہ جو چیز موجود ہوگی وہ یا تو اس طرح بالفعل موجود ہوگی کہ اس میں قوت و استعداد کا کوئی پہلو باقی نہ ہوگا، یعنے ہر جہت اور ہر پہلو کے اعتبار سے وہ بالفعل موجود ہوگی، اس قسم کے موجود کے لیے یہ ناممکن ہے کہ جس حال میں وہ ہے اس حال کو چھوڑ کر وہ کسی دوسری حالت کی طرف منتقل ہو؛ یا یہ صورت نہ ہوگی بلکہ ہر پہلو اور ہر جہت کے رو سے وہ بالقوۃ ہوگی، لیکن جو چیز موجود ہو چکی ہے اس میں اس احتمال کی گنجائش نہیں، البتہ ایسی چیز جس میں استعداد اور صلاحیت و قوت ہی کی فعلیت ہو، اس کے متعلق یہ ممکن ہو سکتا ہے اس لئے کہ اس کی فعلیت قوت کو اپنے اندر سمیٹے ہوئے ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ اس قسم کی جو چیز ہوتی ہے، اس کا تقوم اور تحصل ہر شئے سے ہو جاتا ہے، جیسا کہ ہیولیٰ اولیٰ یا مادے کی ابتدائی حالت کا حال ہے، موجودگی ان ۲ دو شکلوں کے بعد تیسری شکل یہ ہے کہ بعض پہلوؤں کے رو سے تو بالفعل ہو، اور بعض کے اعتبار سے بالقوۃ ہو، ایسی صورت میں لامحالہ اس قسم کی چیز ۲ دو باتوں سے مرکب ہوگی، یعنے ایک چیز تو وہ جس کی وجہ سے وہ بالفعل ہوگی، اور دوسرا جزو وہ جس کے وجہ سے وہ بالقوۃ ہوگی اس قسم کی ہستی کو اپنی فعلی حیثیت کے اعتبار سے بالقوت والی

حیثیت پر تقدم بھی یقیناً حاصل ہوگا؛ تم عنقریب یہ جانو گے کہ مطلقاً فعلیت کو اپنی جنس کے اعتبار سے قوت کی جنس پر، تقدم حاصل ہے؛ اور ہر قسم کا تقدم، یعنے تقدم کی جتنی قسمیں ہیں، ہر قسم کے اعتبار سے یہ تقدم اس کو حاصل ہوتا ہے؛

اب یہ معلوم ہونا چاہیئے، کہ موجود کی جو پہلی قسم تھی یعنے جو ہر پہلو کے اعتبار سے بالفعل ہو؛ اور جس کے متعلق کہا گیا تھا کہ ایک حال سے دوسرے حال کی طرف منتقل ہونا اس کے لیے ناجائز ہے؛ اس قسم کے موجود کے لئے ضروری ہے کہ وہ حقیقی بسیط ہو؛ اور اپنی بساطت کے باوجود اس کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ تمام اشیاء کی وہ کل ہو؛ جیسا کہ ہم برہان سے اس کو آیندہ ثابت کریں گے؛ باقی وہ موجود جو بعض وجوہ سے بالفعل اور بعض وجوہ سے بالقوۃ ہو؛ اس قسم کے موجود کے لیے جائز ہے کہ جس پہلو کے اعتبار سے وہ بالقوۃ ہے، اس کے حساب سے وہ بالقوۃ کی حالت سے منتقل ہو کر فعلیت کا رنگ غیر کے ذریعے سے اختیار کرے یعنے غیر کے ذریعے سے وہ قوت سے فعل کی شکل اختیار کرے بایں طور کہ وہ غیر غیر ہی کی حیثیت میں رہے، ورنہ جس اعتبار سے اس کو بالقوت فرض کیا گیا ہے؛ وہ بالقوت نہ رہے گا، پھر قوت سے فعل کی طرف جو وہ منتقل ہوگا؛ تو کبھی یہ انتقال تدریجی ہوگا؛ اور کبھی تدریجی نہیں بلکہ دفعتہً ہوگا، یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ منتقل ہونے کے لفظ کو جو یہاں استعمال کیا گیا ہے؛ وہ ان دونوں صورتوں کو شامل ہے؛ اور تمام مقولات کو وہ عارض ہوتا ہے؛ کیونکہ ایسا کوئی مقولہ نہیں ہے جس میں قوت سے فعلیت کی طرف انتقال نہ ہوتا ہو؛ لیکن یہ اصطلاح بنائی گئی ہے کہ حرکت کے لفظ کا اطلاق اسی منتقلی پر کیا جاتا ہے؛ جو قوت سے فعل کی طرف دفعتہً نہ ہو؛ اور اسی کی بالمقابل شکل یعنے جو اس قسم کی ہتی جس میں قوت سے فعل کی طرف انتقالی کیفیت نہ پیدا ہوئی ہو؛ اس کی تعبیر سکون کے لفظ سے کی جاتی ہے؛ گزشتہ بالا گفتگو کا ماحصل یہ ہوا کہ حرکت کی حقیقت کی تعبیر ان الفاظ سے کی جائے گی؛ یعنے کسی شئے پر آہستہ آہستہ تدریجی حدوث یا حصول کا ظہور یہی حرکت کی حقیقت ہے؛ یا قوت سے فعل کی طرف آہستہ آہستہ یا تدریجی طور پر، یا غیر دفعی طریقے سے انتقال کا نام حرکت ہے، الغرض اس قسم کی تمام تعبیروں سے حرکت کی تعریف کی جاسکتی ہے؛ یہاں اس

اعتراض کی گنجائش نہیں ہے؛ جو اس موقع پر عموماً کیا جاتا ہے؛ یعنے کہا جاتا ہے کہ دفعۃً کسی چیز کے حاصل ہونے کے معنے یہ ہیں کہ اس شئے کا حصول آن میں ہوا، اور آن ظاہر ہے کہ زمانے کے کنارے کا نام ہے؛ زمانے کے متعلق سب جانتے ہیں کہ وہ حرکت کی مقدار اور پیمانے کی تعبیر ہے؛ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ دفعۃً کسی چیز کے حاصل ہونے کی جب تحلیل کی گئی؛ تو اس میں آن کے سمجھنے کی ضرورت ہوئی، اور آن کے سمجھنے کے لیے ضرورت ہوئی، کہ زمانے کو سمجھا جائے اور زمانے کے سمجھنے کے لیے پھر حرکت ہی کا سمجھنا ضروری ہوا، جس کا مطلب یہی ہوا کہ حرکت کے سمجھنے کے لیے حرکت کی سمجھنے کی ضرورت ہوئی؛ گویا شئے کی تعریف میں خود اس شئے کو داخل کر دیا گیا، ظاہر ہے کہ یہ دور کی شکل ہے؛ جو محال ہے۔ اسی طرح حرکت کی تعریف میں جب تدریج یا آہستہ آہستہ حاصل ہونے کے الفاظ کو شریک کرتے ہیں، تو اس میں بھی یہی خرابی پیش آتی ہے، کہ ان امور کا سمجھنا زمانہ کے سمجھنے پر موقوف ہے؛ اور زمانے کا سمجھنا حرکت کے سمجھنے پر موقوف وہی دور کی صورت یہاں بھی پیدا ہوتی ہے؛

میں نے جو یہ کہا کہ اس قسم کے اعتراض کی یہاں گنجائش نہیں ہے؛ اس کی وجہ یہ ہے جیسا کہ بعض فاضلوں سے منقول ہے، کہ یہ باتیں یعنے دفعۃً کسی چیز کا حاصل ہونا، یا تدریجاً یا آہستہ آہستہ کسی شئے کا حصول؛ یہ سب بدیہی امور ہیں؛ مطلب یہ ہے کہ آدمی اپنے حواس کی مدد سے ان باتوں کا علم حاصل کرتا ہے؛ البتہ جب ان کی علمی تعریف کی جاتی ہے؛ تو ضرورت ہوتی ہے کہ ان کے ان ذاتیات کا ذکر کیا جائے؛ جن سے ان کی تقویم ہوتی ہے؛ اور اس وقت زمانے اور آن، کا بیان کرنا ان کی تعریفوں میں ناگزیر ہو جاتا ہے؛ اور یہ چیزیں برہان اور دلیل کی محتاج ہیں، صرف حواس سے ان کا علم حاصل نہیں ہو سکتا؛ پس جب صورت حال یہ ہے، تو یہ ہو سکتا ہے کہ حرکت کی حقیقت کی تعریف تو ان امور کے ذریعے سے کر دی جائے، یعنے حس میں دفعۃً (اچانک) یا تدریج یا آہستہ آہستہ وغیرہ الفاظ ماخوذ ہوں، پھر حرکت کو زمانے اور آن کے جاننے کا ذریعہ بنایا جائے جن میں ایک یعنے زمانہ تو

حرکت کی مقدار اور پیمانے کا نام ہے؛ اور آن اسی زمانے کے کنارے اور طرف کی تعبیر ہے؛ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ باتیں ایسی ہیں جن کا تصور آدمی کو بداہتہً بغیر کسی غور و فکر کے پہلی توجہ میں حاصل ہو جاتا ہے؛ اور یہ بات کچھ انھی کے ساتھ مخصوص نہیں ہے؛ بلکہ ایسی تمام چیزیں جن کی ہستی اور انیت تو بالکل بدیہی اور ظاہر ہوتی ہے؛ لیکن ان کی ماہیت مخفی اور پوشیدہ ہوتی ہے؛ ظاہر ہے کہ اس کے بعد دور کے لزوم کا جو اعتراض کیا گیا تھا وہ اٹھ جاتا ہے، یہ بھی وہ تقریر جو کتاب مطارحات کے مصنف نے کی ہے، امام رازی نے اپنی کتاب مباحث مشرقیہ میں اس تقریر کی تعریف بھی کی ہے؛ لیکن متقدمین نے حرکت کی ان تعریفوں کو پسند نہیں کیا ہے اور وجہ وہی ہے کہ ان تعریفوں میں دور کا عیب چھپا ہوا ہے، کیونکہ بہر حال ان تعریفوں کی بنیاد پر حرکت کو کسی ایسی چیز پر منطبق کرنا ناگزیر ہے؛ جو پھیلی ہوئی ہو؛ اور اس کا حصول بہ تدریج آہستہ آہستہ ہوتا ہو؛ یہی سبب ہے کہ شیخ نے اپنی کتاب شفاء میں حرکت کی ان تعریفوں پر یہ تنقید کی ہے؛

> یہ ساری تعریفیں بہرحال دوری بیان کی صورت اختیار کرلیتی ہیں، اسی لیے وہ جس نے اس فن کے مسائل کی تعلیم [illegible] دی ہے، ایک دوسری راہ کے اختیار کرنے پر مجبور رہا؛ یعنے قدیم حکما نے حرکت کی تعریف کے اس طریقے کو چھوڑ کر یہ راہ اختیار کی یعنے وہ یہ کہتے ہیں کہ حرکت ایک ایسی کیفیت کا نام ہے جس کا حاصل ہونا ممکن ہے، اور قاعدہ ہے کہ کسی شئے کے لیے جس بات کا حاصل ہونا ممکن ہوتا ہے اس کا شمار اس شئے کے کمالات میں کیا جاتا ہے،
>
> اب ظاہر ہے کہ اس بنیاد پر حرکت دراصل اس شئے کے لیے جو متحرک ہوتی ہے ایک قسم کا کمال ہے، لیکن تمام کمالات کے مقابلے میں حرکت کی خصوصیت یہ ہے کہ بغیر تک پہنچنے کے سوا اس کمال کی کوئی اور حقیقت نہیں ہے؛ اور جس چیز کا یہ حال ہو؛ اس میں دو خصوصیتوں کا پایا جانا ناگزیر ہے؛ ایک تو یہ کہ کوئی ایسا مطلوب اور مقصود یہاں ہو، جس کا حاصل ہونا ممکن ہو تا کہ جب

اس کی طرف توجہ کی جائے تو یہ توجہ اسی کی طرف ہو؛ دوسری خصوصیت یہ ہے کہ اس مقصود اور مطلوب کی طرف جب وہ شئے متوجہ ہو گی، اور جب تک یہ توجہ اس میں باقی رہے گی، اس وقت تک اس شئے میں یقیناً کوئی چیز ضرور بالقوۃ باقی رہے گی، اس لیے کہ جو چیز متحرک ہوتی ہے وہ اسی وقت تک بالفعل متحرک رہے گی جب تک مقصود تک اس کی رسائی نہ ہو لے، اور جب تک متحرک کی رسائی مقصود تک نہ ہو گی ظاہر ہے کہ اس میں کچھ چیز ابھی باقی ہے، جو بالفعل نہیں ہوئی ہے بلکہ بالقوت ہے اس ساری گفتگو کا ماحصل یہ ہوا کہ حرکت کی خالص حقیقت میں یہ بات شریک ہے کہ اس میں کچھ نہ کچھ چیز بالقوۃ رہے، اور یہ کہ حرکت کا جو مقصود اور اس کی غایت ہے وہ بالفعل حاصل نہ ہو، یہ ہے حرکت کی خاص خصوصیت لیکن اس کے سوا جتنے کمالات ہیں ان میں ان دو خصوصیتوں میں سے کوئی خصوصیت نہیں پائی جاتی جیسے موم میں اگر مربع بننے کی صلاحیت ہو؛ یعنے وہ بالقوۃ مربع ہو؛ پھر جب اس کو بالفعل مربع بنا لیا جائے، تو ظاہر ہے کہ مربع ہونے کی صفت خود اپنی ذات کی حد تک اس بات کو نہیں چاہتی کہ اس کے بعد بھی کسی امر کا طاری ہونا ضروری ہے؛ نیز جب مربع ہونے کی صفت حاصل ہو گئی، تو ظاہر ہے کہ وہ یہ بھی نہیں چاہتی کہ اس میں کوئی چیز بالقوۃ باقی رہے؛

یہ باتیں تمھیں جب معلوم ہو چکیں تو اب ہم یہ کہتے ہیں کہ ایک جسم فرض کرو کہ کسی جگہ پر پڑا ہوا ہے؛ اور اس کے لیے یہ ممکن ہے کہ کسی دوسری جگہ بھی پایا جا سکے، تو اس وقت اس جسم میں دو باتوں کی صلاحیت ہے، ایک تو یہ ہے کہ اس دوسری جگہ میں وہ پایا جائے دوسری یہ کہ اس دوسری جگہ کی طرف وہ توجہ کرے اور یہ بات گذر چکی کہ کسی شئے کے لیے جس بات کا حاصل ہونا ممکن

ہوتا ہے، یہ بات اس شئے کے کمالات میں شمار ہوتی ہے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں اب اس جسم کا اس دوسری جگہ کی طرف توجہ کرنا اس کا کمال قرار پائے گا، اور یہ بھی بدیہی بات ہے کہ مقصود کی طرف توجہ کو خود مقصود تک پہنچنے پر یقیناً تقدم حاصل ہے، ورنہ مقصود تک رسائی بہ تدریج نہ ہوگی، اور اس وقت ہماری گفتگو اسی میں ہو رہی ہے؛ پس اب سمجھنا چاہئے کہ ایسی چیز جس میں بعض باتیں بالفعل حاصل نہیں ہوتی ہیں؛ بلکہ بالقوۃ ہیں اس میں مطلوب کی طرف توجہ کی صفت کمال اوّل کی حیثیت رکھتی ہے؛ یعنے یہ مطلب نہیں ہے کہ مثلاً جسم کے لیے کسی مقصد کی طرف توجہ اس کا یہ پہلا کمال ہوتا ہے؛ کیونکہ توجہ تو حرکت کا نام ہے؛ اور ظاہر ہے کہ جسم کے جسم ہونے کے حساب سے حرکت کا شمار کمالات کے سلسلے میں نہیں ہے؛ بلکہ جسم جن باتوں میں ابھی بالقوۃ ہے، ان کے اعتبار سے توجہ کو کمال اول ہونے کی حیثیت حاصل ہے؛

"پس خلاصہ یہ ہوا کہ جو چیز بالقوۃ ہے، اس کے کمال اوّل کا نام حرکت ہے؛ یعنے جن امور میں وہ چیز بالقوۃ ہے، ان کے اعتبار سے جو کمالات اس میں پیدا ہوں گے، ان میں پہلے اور اول کمال کا نام حرکت ہے"؛

"یہ ہے حرکت کی وہ تعریف جو فیلسوف اعظم ارسطوطالیس نے کی ہے، لیکن افلاطون الٰہی نے اسی حرکت کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے، کہ

"مساوات کی حالت سے شئے کا نکلنا اسی کو حرکت کہتے ہیں"؛

"مطلب یہ ہے کہ شے کا اس طرح ہونا کہ جو حال اس کا پہلی آن میں تھا، اسی حال میں وہ دوسری آن میں نہ رہے" دونوں آنوں کی حالت برابر نہ ہو؛

"اسی طرح فی ثاغورس سے حرکت کی تعریف ان الفاظ میں نقل کی گئی ہے، کہ "حرکت غیریّت کا نام ہے" "یہ بات قریب قریب وہی ہے، جو افلاطون نے کہی، کیونکہ اس تعریف میں یہ بتایا گیا ہے، کہ حرکت" "کی حالت یہ ہوتی ہے، کہ اپنے صفات میں سے کسی صفت کے لحاظ سے ہر آن ایک ایسے حال کی طرف منتقل ہوتی ہے" "جو پہلے حال کے مغائر اور اس سے مختلف ہوتی ہے، اسی طرح دوسری آن والی حالت پہلی آن والے سے مغائر ہوتی ہے"

افلاطن اور فی ثاغورس ان دونوں کی پیش کردہ تعریفوں کی توجیہ اس طرح ہوسکتی ہے، جس سے یہ معلوم ہو، کہ ان کی تعریفوں کی تکمیل دراصل اتصالی تدریج کو پیش نظر رکھ کر کی گئی ہے، کیونکہ جب شئے کی یہ کیفیت ہو، کہ جس وقت بھی اس کا جو حال ہو، وہ اپنے ماسبق اور مابعد سے مختلف ہو، تو ظاہر ہے کہ ان حالات میں ایک تسلسل پیدا ہوگا، گویا مسلسل ایسے حالات ہیں، جو باہم ایک دوسرے سے تدریجی طور پر مختلف ہوتے چلے جاتے ہیں، لیکن اسی کے ساتھ ان میں ایک اتصالی وحدت بھی پائی جاتی ہے، جو ایک کو دوسرے سے جوڑے ہوئے ہے، واقعہ تو یہی ہے، اسی واقعے کی تعبیر "مساوات کی حالت سے نکلنا" افلاطن نے کی اور فیثاغورس نے "غیریت" کے لفظ سے اس کا اظہار کیا ورنہ مطلب دونوں کا ایک ہی ہے، ہم نے ان دونوں کے بیان کی جو توجیہ کی ہے، اس کے بعد ان کی تعریفوں پر یہ اعتراض وارد نہیں ہوسکتا کہ ان کے بیان سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حرکت کوئی بسیط سی چیز ہے، کیونکہ ان میں سے کسی کی تعریف میں امتداد (پھیلاؤ) اور اتصال کی طرف اشارہ نہیں کیا گیا ہے، گویا حرکت کی پوری حقیقت کی تعبیر سے ان کی تعریفیں قاصر ہیں؛

لیکن مذکورۂ بالا توجیہ کی طرف شیخ کا ذہن منتقل نہیں ہوا، اور شفا میں اسی بنیاد پر وہ یہ ارقام فرماتے ہیں؛

"حرکت کی تعریف مختلف الفاظ میں کی گئی ہے، اور یہ الفاظ باہم ایک دوسرے سے بہت کچھ ملتے جلتے ہیں، اور یہ اشتباہ

حرکت کی اس خاص طبیعت کی وجہ سے پیدا ہوا، بالفعل ایک حال پر اس کو قرار نہیں اور جیسا کہ بہ ظاہر محسوس ہوتا ہے کہ حرکت میں ایسی صورت پیدا ہوتی ہے، کہ اس سے پہلے کوئی ایسی بات پیدا ہوئی تھی جو غائب اور باطل ہوگئی، اور اس کے بعد علیحدہ وجود کے ساتھ کوئی شئے موجود ہوئی، اسی وجہ سے بعضوں نے اس کی تعریف "غیریت سے کی" یعنے انھوں نے دیکھا کہ حرکت کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ حالات تغیر پذیر ہوں؛ اور جو پہلی حالت تھی وہ بدل گئی، لیکن اس شخص نے یہ خیال نہیں کیا کہ جس چیز سے "غیریت" پیدا ہوتی ہو؛ ضروری نہیں ہے، کہ وہ خود غیریت ہو، آخر یہ کیا ضرور ہے کہ جس چیز سے کوئی شئے پیدا ہوتی ہو؛ وہ خود وہی شئے بھی ہو؛ اور اگر صرف "غیریت" ہی حرکت کا نام ہے؛ تو اس کا مطلب یہ ہوا؛ کہ ہر غیریت حرکت ہو؛ حالانکہ یہ واقعہ نہیں ہے؛

بعضوں نے حرکت کی تعریف میں کہا ہے کہ یہ اس حقیقت کا نام ہے جو کسی حد کے ساتھ محدود نہ ہو؛ مگر اگر حرکت کی یہ کوئی صفت ہو بھی تو ظاہر ہے کہ کچھ اس کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ زمانہ اور لانہایت سب میں یہ صفت پائی جاتی ہے؛

بعضوں نے حرکت کی تعریف میں کہا ہے کہ "مساوات سے باہر نکلنے کا نام حرکت ہے" گویا اس کا مطلب یہ ہوا کہ جو وقت گزرتا جائے اس کے اعتبار سے شئے کا ایک ہی حالت پر برقرار رہنا یہ تو اس شئے کی "مساوات" کی حالت ہوئی اور حرکت میں چونکہ مختلف زمانوں اور وقتوں کے ساتھ اس کے اجزا اور حالات کی نسبت ایک حال پر نہیں رہتی اس لئے ان لوگوں نے اس کی یہی تعریف کی، انھوں نے دیکھا کہ جو چیز متحرک ہوتی ہے ہر آن میں اس کو خاص قسم کا تعین حاصل ہوتا ہے یا ایک حال سے جو چیز منتقل ہو کر دوسرے حال میں پہنچتی ہے، جس کا نام استحالہ ہے؛

اس سے ہر آن شئے میں جدید کیفیت پیدا ہوتی ہے؛
بہر حال در اصل یہ سب رسوم ہیں (یعنے خارجی صفات کو پیش نظر رکھ کر تعریفیں کی گئی ہیں) بے چاروں کو مجبوری اور بیان کی تنگی نے اس پر مجبور کیا کہ ان الفاظ سے حرکت کی تعریف کریں، مجھے اس کی ضرورت نہیں کہ خواہ مخواہ طول بیان کے لیے میں ان کی تعریفوں کو غلط ثابت کروں، یا ان پر تنقید کروں، اس لیے کہ عقل سلیم بآسانی ان تعریفوں کی کمزوریوں پر مطلع ہو سکتی ہے، شیخ کا کلام ختم ہوا؛
میں کہتا ہوں کہ فیثاغورس کی تعریف پر شیخ نے جو یہ اعتراض کیا ہے کہ حرکت خود غیریت کا نام نہیں ہے، بلکہ غیریت اس سے پیدا ہوتی ہے، میرے خیال میں شیخ کا یہ بے جا اعتراض ہے اس لیے کہ حرکت تو نام ہی تجدد اور نو بہ نو ہونے کا ہے، یعنے ایک حال سے منتقل ہو کر دوسرے نئے حال کی طرف آنا یہی تو حرکت کی حقیقت ہے، ایسی چیز جس سے شئے میں تجدد پیدا ہوتا ہو، یا جس کی وجہ سے شئے ایک حال سے منتقل ہو کر دوسرے حال کی طرف آ جائے اس کو حرکت نہیں کہتے، بلکہ شئے کا اپنی حالت سے نکلنا، یہی تو شئے کی یافت اور تحقق و ثبوت کا تغیر ہے حرکت میں اور ان الفاظ کے مفہوم میں ممکن ہے کہ کچھ مغائرت ہو مگر رسمی تعریف کے لیے اتنی بات کافی ہے، باقی جن لوگوں نے غیر محدود ہونے کے الفاظ سے حرکت کی تعریف کی ہے، اور شیخ نے اس تعریف کی بھی کمزوری ظاہر کی ہے، تو عنقریب تمہیں یہ بتایا جائے گا کہ جوہری ہستیوں میں بھی تجدد کا عمل جاری ہے اور ہر جسم میں جو طبیعت ساری و جاری ہے، وہ بھی بدلتی رہتی ہے؛ اور یہ بھی ثابت کیا جائے گا کہ ان میں جو تبدیلیاں اور تغیرات واقع ہوتے ہیں، ان کا تعلق صفات سے نہیں بلکہ جوہر ذات سے ہے، اور یہی تغیر و انقلاب در اصل تمام حرکات کی جڑ اور بنیاد ہے، اور تمام عرضی غیر جوہری استحالات کا منشا ہے،

ایک پیچیدگی کا حل

امام رازی نے اپنی کتاب مباحث مشرقیہ اور عیون الحکمۃ میں لکھا ہے کہ قوت سے فعلیت کی طرف بہ تدریج آہستہ آہستہ شئے کے منتقل ہونے کے متعلق مجھے چند شکوک ہیں، اگرچہ

حکما کی رائے اس بات میں متفق ہے؛ لیکن بایں ہمہ میری سمجھ میں یہ بات نہیں آتی کہ آخر شئے میں جب تغیر واقع ہوگا تو ظاہر ہے کہ یہ تغیر کسی چیز کے حاصل کرنے کے لیے ہوگا، یا اس لیے ہوگا کہ شئے سے کسی چیز کا ازالہ ہو؛ کیونکہ شئے میں اگر اس تغیر سے کوئی ایسی بات پیدا نہیں ہوتی ہے؛ جو اس میں نہ تھی یا جو بات شئے میں موجود تھی اس تغیر سے اس کا ازالہ نہیں ہوتا، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جو حال اس شئے کا پہلے آن میں تھا، وہی حال دوسرے آن میں باقی رہا، پھر تغیر کے کیا معنے ہوں گے؛ حالانکہ فرض یہ کیا گیا ہے کہ شئے میں تغیر ہوا ہے؛ ظاہر ہے کہ یہ خلاف مفروض ہے، پس ضروری ہوا کہ جب شئے میں تغیر ہو؛ تو اس میں کسی نئی بات کا پیدا ہونا، یا کسی بات کا اس سے ازالہ ضروری ہے اب اس بنیاد پر ہم فرض کرتے ہیں کہ اس میں کوئی نئی بات اسی تغیر کی وجہ سے پیدا ہوئی، ظاہر ہے کہ یہ نئی بات اسی قسم کی ہو سکتی ہے کہ پہلے نہ تھی اور اب پیدا ہوئی ہے؛ اور جس چیز کا یہ حال ہے؛ ضرور ہے کہ اس کے وجود کی ابتدا ہو؛ اور یہ بھی ضروری ہے کہ یہ ابتدا ایسی ہو، جس کی تقسیم نہ ہو سکے، ورنہ پھر اس ابتدا کا کوئی ایک جز ہی دراصل ابتدا ہوگا، اور دوسرا جز ابتدا نہ ہوگا، اب سوال یہ ہے کہ یہ نئی پیدا ہونے والی بات اپنے وجود کے آغاز کے وقت موجود ہوگی یا موجود نہ ہوگی، اگر موجود نہ ہوگی تو اس کے یہ معنے ہوئے کہ ابھی وہ معدوم ہی ہے، اور اس کے وجود کا آغاز نہیں ہوا ہے؛ اور اگر اس وقت اس کو وجود حاصل ہوا ہے، تو اب یہ پوچھا جاتا ہے، کہ آیا اس کے وجود کا کوئی حصہ بالقوۃ حالت میں باقی ہے یا نہیں اگر نہیں باقی ہے تو اس کا یہ مطلب ہوا کہ وہ اپنی پوری اور کامل حقیقت کے ساتھ اپنی پیدائش کے آغاز ہی کے وقت موجود ہو چکی؛ پھر اب یہ کہنا کیسے درست ہو سکتا ہے کہ اس کا حصول تدریجی طور پر آہستہ آہستہ ہوا ہے؛ بلکہ اس بنیاد پر تو یہ ماننا پڑے گا کہ اس کا وجود دفعۃً یکایک حادث ہوا؟ اور اگر یہ شق مانی جائے کہ ابھی اس کے اندر کچھ چیزیں بالقوۃ ہیں، تو اب یہ سوال ہوتا ہے، کہ جو ابھی بالقوت رنگ میں ہے؛ وہ اور جو حصہ اس کا موجود ہو چکا ہے، دونوں ایک ہی ہیں ظاہر ہے کہ یہ تو ناممکن ہے اس لیے کہ ایک ہی چیز کا ایک ہی وقت میں

موجود بھی ہونا اور معدوم بھی ہونا محال ہے؛ اور ایک نہیں بلکہ ایک دوسرے کا غیر ہے؛ تو اب یہ ماننا پڑے گا کہ جو جز پہلے موجود ہو، وہ اپنی پوری حقیقت کے ساتھ موجود ہو چکا اور جو معدوم ہے وہ اپنے کامل وجود کے ساتھ معدوم ہے؛ اور ایسی صورت میں اب یہاں کوئی ایسی چیز برآمد نہیں ہوتی جس کے متعلق دعویٰ کیا گیا تھا کہ اس کا حصول تدریجی طرز پر آہستہ آہستہ ہوتا ہے؛ بلکہ جو کچھ بھی ثابت ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ یہاں چند ایسے امور پائے گئے جو ایک دوسرے کے ساتھ جڑے ہوئے ہیں؛ اور ایک کا حصول دوسرے کے ساتھ متصل ہے؛ پس خلاصہ یہ نکلا کہ کسی انفرادی وجود کے لیے یہ ناممکن ہے کہ بجز اچانک اور دفعۃً پیدا ہونے کے کسی اور طریقے سے پیدا ہو؛ ہاں یہ ہوسکتا ہے کہ ایسی شئے جس کے بہت سے اجزا ہوں؛ اس کے متعلق یہ کہا جائے کہ اس کا حصول تدریجی طور پر ہوا ہے؛ اور اس کا مطلب یہ لیا جائے کہ ان اجزا میں سے ہر جز اور ان افراد میں سے ہر فرد کا حصول اس طور پر ہوتا ہے کہ ان میں ہر ایک دوسرے کے بعد پیدا ہوا ہے، ورنہ اصل واقعہ یہی ہے کہ جو چیز بھی پیدا ہوتی ہے وہ اپنے کامل اور تام وجود کے ساتھ دفعۃً پیدا ہوتی ہے اور جب تک پیدا نہیں ہوتی اس وقت تک وہ اپنے کامل وجود کے ساتھ معدوم ہوتی ہے اس موقع پر جو اصل بات ہے وہ تو یہی ہے'' امام رازی کا کلام ختم ہوا میں کہتا ہوں کہ یہ وہ شبہہ ہے جس کا ذکر بہمنیار نے کیا ہے اور اس کو اپنے پیش روؤں سے نقل کیا ہے، پھر اس کو اس نے خود ہی باطل بھی کیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ اس تقریر سے اگر حرکت کے وجود کی نفی ہوتی بھی ہے تو حرکت کی یہ وہ قسم ہے جسے حرکت قطعیہ کہتے ہیں، ظاہر ہے کہ حرکت قطعیہ خارج میں موجود بھی نہیں ہوتی، اور حرکت کی جو قسم خارج میں موجود ہوتی ہے وہ توسط والی حرکت ہے جس کا ذکر پہلے کیا گیا، اور یہ توسط والی حرکت ظاہر ہے کہ ایک ایسی سیال حقیقت ہے، جو گزرتی بھی رہتی ہے اور پیچھے سے لاحق بھی ہوتی رہتی ہے؛ متاخرین میں عام لوگوں نے اسی مسلک کو اختیار کرلیا ہے، اور اپنے نزدیک وہ سمجھتے ہیں کہ

حکمت اور فلسفے کی راہ یہی ہے، البتہ ہمارے آقا اور ہمارے استاد دام ظلہ العالی نے اس طریقے سے اختلاف کرتے ہوئے ارقام فرمایا ہے؛

حرکت کو حرکت قطعی کے معنے میں استعمال کر کے جن لوگوں نے اس کے وجود سے یہ کہتے ہوئے انکار کیا ہے کہ توسطی حرکت دراصل انسان کے وہمی قوت میں ایک ایسی چیز کا نقش قائم کرتی ہے؛ جس کا حصول تدریجی طور پر اتصال کے رنگ میں ہوتا ہے؛ اور وہ یہ خیال کرتے ہیں کہ یہاں یہ اجزا تدریجی طور پر اکھٹے ہو جاتے ہیں؛

لیکن ظاہر ہے کہ شئے واحد کا تدریجی طور پر حصول جب ناقابل تصور ہے تو پھر یہ بات نہ خارج میں متصور ہو سکتی ہے، نہ اوہام میں اور اگر اس مغالطے والی دلیل کو درست تسلیم کر لیا جائے تو اس دلیل سے خارج میں بھی اس کا وجود ثابت ہو سکتا ہے کیونکہ اس کو خارجی یا ذہنی وجود سے کوئی خصوصیت حاصل نہیں ہے، لیکن خارج میں ایسا ہونا ناممکن ہے، کیونکہ حکما کی قطعی رائیں اس کے باطل ہونے پر متفق ہو چکی ہیں، اور دلیل سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ جسم کے اجزا کا اتصال حقیقی اور واقعی اتصال ہے؛ اور یہ محال ہے کہ جسم کو ایسے اجزا کی صورت میں تقسیم کیا جائے جن کی پھر تقسیم نہ ہو سکتی ہو؛ جیسا کہ جوہر کی بحث میں اس کا ذکر آیندہ کیا جائے گا، اسی کے ساتھ یہ بھی مشاہدہ ہے کہ جسم ایک جگہ سے منتقل ہو کر دوسری جگہ پہنچتا ہے، اور اس کا یہ انتقال تدریجی طور پر اس طریقے سے ہوتا ہے کہ اس مسافت پر، جس کے اجزا باہم ایک دوسرے سے متصل ہوتے ہیں، ان پر یہ تدریجی انتقال منطبق ہوتا ہے؛ پس معلوم ہوا کہ حرکت ایک ایسی مقداری ہستی ہے؛ جس کے اجزا باہم ایک دوسرے کے ساتھ متصل ہیں؛ اور یہ کہ اس میں ہر جز غیر قار ہے (یعنے ایک جز دوسرے جز کے ساتھ

جمع نہیں ہو سکتا) اور حرکت کا یہ وجود ایک ایسی کمیت اور مقدار پر منطبق ہے، جس کے اجزا متصل بھی ہیں اور تار بھی ہیں یعنے ایک دوسرے کے ساتھ جمع ہیں؛ خواہ یہ انطباق خیال ہی میں کیوں نہ حاصل ہوتا ہو، بہر حال یہ ایسا بدیہی واقعہ ہے جس کے انکار کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی، پس مناسب ہے کہ جو پیچیدگی یہاں پیدا کی گئی ہے، اس کی بنیاد ہی کو اکھاڑ دیا جائے، اور غلطی کی جو اصلی وجہ ہے، اسے ظاہر کر دیا جائے، اور یہ اتنی آسان بات ہے، کہ توفیق یافتہ نفوس کے لیے اس کا پتا چلانا کچھ دشوار نہیں ہے، اور وہ بات یہ ہے کہ شئے کا اپنے کامل وجود کے ساتھ زمانے میں پایا جانا یہ اور بات ہے، اور اسی شئے کا اپنے کامل وجود کے ساتھ آن میں پایا جانا یہ دوسری بات ہے، اس لیے کہ بسا اوقات شئے کا وجود زمانے میں ہوتا ہے، لیکن آن میں نہ خود اس کا وجود ہوتا ہے نہ اس کے وجود کا کوئی جز بلکہ آن میں اس کی وجود کا کنارہ یا اس کی انتہا پائی جاتی ہے، اور قاعدہ ہے کہ شئے کی انتہا شئے کے وجود سے خارج ہوتی ہے، اس لیے کہ شئے کی انتہا در اصل شئے کے عدم اس کے نہ ہونے اور ختم ہونے ہی کی تعبیر ہے؛ اور شئے کی انفرادیت یا وحدت میں اس سے کوئی نقصان نہیں پیدا ہوتا، جس کی وجہ یہ ہے کہ حرکت اور زمانہ اور جو بھی اس نوعیت کی چیزیں ہیں ان کا شمار ان امور کے ذیل میں کیا جاتا ہے جس کی ہستی بہت ضعیف ہوتی ہے، یعنے ان کا ہر جز دوسرے جز کے عدم کے ساتھ جمع ہوتا ہے، اسی طرح اگر کسی شے کی پیدائش تدریجی طور پر ہو، تو یہ بات اس کے منافی نہیں ہے کہ وہی شئے واحد امتدادی صفت کے ساتھ اس زمانے میں اپنے کامل وجود کے ساتھ پائی جائے جو بذات خود ایک واحد شخصی اتصالی وجود ہے، ہاں! آن میں اس قسم کی چیزوں کا اپنے کامل وجود کے ساتھ پایا جانا،

البتہ ناممکن ہے، پھر اسی کے ساتھ یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ ہر وہ چیز جو پیدا ہو، اس کے لیے آنی ابتدا کا ہونا بھی ضروری ہو؛ یعنے ایسی آنی ابتدا جس میں خود وہ شئے یا اُس کا کوئی جز پایا جائے یہ قطعاً غیر ضروری ہے؛

دراصل یہاں مغالطہ اس سے پیدا ہوا کہ ابتدا کے لفظ کو عام طور سے ۲ دو مختلف معنوں میں استعمال کرتے ہیں، یعنے کبھی تو ابتدا کے لفظ کا اطلاق شئے کے طرف کنارے اور اس کے ختم ہونے یعنے نہایت پر کیا جاتا ہے کبھی اسی لفظ کا اطلاق اُس آن پر بھی کیا جاتا ہے، جس میں وہ چیزیں پیدا ہوتی ہیں جن کی پیدائش اچانک اور دفعۃً ہوتی ہے؛ خواہ اس کے بعد اس کا وجود باقی رہے یا نہ رہے؛ اور حرکت ظاہر ہے کہ اس کی پیدائش اس طرح نہیں ہوتی کہ اچانک وقعی طور پر پیدا ہونے کے بعد پھر وہ باقی رہتی ہو، یہی وجہ ہے کہ حرکت کی پیدائش کے لیے کسی ایسی آن کی ضرورت نہیں ہوتی جس میں خود اس کی پیدائش یا اس کے جز کی پیدائش کا آغاز ہو، کیونکہ حرکت کا جز بھی دراصل حرکت ہوتا ہے، ہاں حرکت کے لیے کنارہ اور طرف و نہایت، ضرور ہوتی ہے، اور یہی چیز ہے جس کا خصوصی تعلق آن سے ہوتا ہے؛ اور آن حرکت کے اسی طرف اور نہایت پر منطبق ہوتا ہے؛

حرکت کی ایک تعریف شیخ نے نجات نامی کتاب میں یہ کی ہے "جسم کے کسی قار اور ٹھیرے ہوئے حال کا آہستہ آہستہ اس طور پر بدلنا کہ جس سے معلوم ہو کہ اس تبدیلی کا رخ کسی چیز کی طرف ہے اور جسم اس تبدیلی کے ذریعے سے اس چیز تک پہنچنا چاہتا ہو؛ وہ بالفعل موجود ہو؛ یا بالقوۃ"؛ یہ تھی شیخ کی تعریف میں چاہتا ہوں کہ اس تعریف کے قیود کے فوائد بیان کردوں،

"جسم کے کسی قار اور ٹھیرے ہوئے حال" کے فقرے میں "ٹھیرے ہوئے اور قار حالت" کی قید اس لیے بڑھائی گئی تاکہ غیر قار حال سے غیر قاری حال

کی طرف جسم جو منتقل ہوتا ہے، مثلاً کسی زمانے سے دوسرے زمانے میں جسم کے منتقل ہونے یا کسی تاثیری عمل وفعل سے کسی دوسرے تاثیری عمل وفعل کی طرف منتقل ہونے یا اثر پذیری وانفعالی حالت سے دوسرے انفعالی حال کی طرف منتقل ہونے کی جو صورتیں جسم پر پیش آتی ہیں، وہ سب حرکت کی تعریف سے خارج ہو جائیں کیونکہ یہ سارے حالات غیر قار ہوتے ہیں، اور ان حالات سے منتقل ہونا نہ حرکت ہے اور نہ ان کے ساتھ موصوف ہونا یہ سکون ہے، اسی فقرے میں "جسم" کا لفظ جو بڑھایا گیا ہے اس سے یہ مقصود ہے کہ نفوس مجردہ کے قار حالات مثلاً صفات اور ادراکات وعلوم میں جو تبدیلیاں ہوتی ہیں وہ نکل جائیں، کیونکہ ظاہر ہے کہ ان تبدیلیوں کو کوئی حرکت نہیں کہہ سکتا اور وہ جو بعض لوگوں نے اس قید کا فائدہ یہ بتایا ہے کہ "ہیولی اولی" کے صفات میں جو تبدیلیاں ہوتی ہیں ان کو خارج کرنا مقصود ہے؛ تو میرے نزدیک یہ صحیح نہیں ہے؛ اس لیے کہ ہیولی کے اندر بھی اپنی صلاحیتوں واستعدادوں اور انفعالی کیفیتوں میں حرکت واقع ہوتی ہے؛ نیز حرکت کی جس قسم کا نام کمی اور مقداری حرکت ہے اس کے متعلق لوگوں کا خیال یہی ہے کہ اس حرکت میں متحرک ہیولی ومادے کے سوا اور کوئی دوسری چیز نہیں ہوتی؛ پس چاہئے کہ اس تعریف میں جسم کے لفظ کو عام معنے میں استعمال کیا جائے تاکہ اس کے نیچے ہیولی بھی داخل ہو سکے؛

آگے اس تعریف میں "آہستہ آہستہ" کی قید جو بڑھائی گئی ہے؛ اس سے یہ مقصود ہے کہ جس تغیر وانقلاب کی یہ صورت نہیں ہوتی وہ حرکت کی تعریف سے خارج ہو جائے، مطلب یہ ہے کہ ہیولی ومادہ ایک جوہری صورت کو چھوڑ کر جو دوسری جوہری صورت کی طرف منتقل ہوتا ہے، مثلاً ہوا پانی یا پانی ہوا بن جاتا ہے تو انقلاب وتبدیلی کی یہ صورتیں عام حکما اور خود شیخ کے خیال میں تدریجی طور پر انجام نہیں پاتی ہیں اگرچہ اس مسئلے میں جو حق ہے عنقریب تم پر وہ بھی واضح ہوگا، لیکن جو ان کا مسلمہ ہے اس کی بنیاد پر، ان تبدیلیوں میں تدریج کو دخل نہیں ہے،

حرکت کی اسی تعریف میں جو یہ الفاظ ہیں یعنے "اس تبدیلی کا رخ کسی چیز

کی طرف ہے'' اس سے مقصود یہ ہے کہ جسم جو بسا اوقات روشنی سے منتقل ہو کر تاریکی میں آہستہ آہستہ بہ تدریج داخل ہوتا ہے یا خود روشنی کے ایک درجے سے دوسرے درجے میں رفتہ رفتہ پہنچتا ہے؛ اس حالت کو حرکت کی تعریف سے خارج کر دیا جائے؛ اس لیے کہ یہ تبدیلی بھی اگرچہ ایک قار حال سے تدریجی طور پر عمل میں آتی ہے؛ لیکن یہ حرکت نہیں ہے؛ اس لیے کہ اس تبدیلی کا رخ کسی چیز کی طرف نہیں ہے' تعریف کے یہ الفاظ کہ ''جسم اس تبدیلی کے ذریعے سے اس چیز تک پہنچنا چاہتا ہے'' ان کے اضافے کی غرض یہ ہے کہ بسا اوقات جسم کسی قار' اور ثابت حال سے تدریجی طور پر منتقل تو ہوتا ہے لیکن اس انتقال کے ذریعے سے وہ اس چیز تک نہیں پہنچتا' جہاں پہنچنا اس کے پیش نظر تھا' یا جہاں ذاتی طور پر اس کو پہنچنا چاہیے تھا اس عبارت کا صحیح مطلب تمھاری سمجھ میں وہاں آئے گا' جہاں علت غائی کے مباحث کی تفصیل کی جائے گی' اور بتایا جائے گا کہ غایت کبھی ذاتی ہوتی ہے اور کبھی عرضی' ماسوا اس کے اسی قید سے اور بھی منتقلی کی جو چند صورتیں ہیں وہ بھی حرکت کے دائرے سے خارج ہو جاتی ہیں' مثلاً مقولۂ جدہ[1] سے منتقل ہو کر جسم کسی دوسرے جدہ میں جب پہنچتا ہے؛ یا اضافت کے کسی مقولے سے دوسری اضافت کی طرف منتقل ہوتا ہے؛ حرکت سے یہ صورتیں اس لیے خارج ہیں کہ ان میں بھی اگرچہ جو منتقلی عمل میں آتی ہے وہ تدریجی ہی ہوتی ہے؛ لیکن ان میں کوئی حالت ذاتی اور اوّلی غایت ہونے کی حیثیت نہیں رکھتی، بلکہ ان مقولوں کی تبدیلیاں ہمیشہ ان تبدیلیوں کے بعد پیش آتی ہیں جو ان کے سوا دوسرے مقولوں میں ہوتی ہیں؛ یہاں یہ بھی قابل غور ہے کہ حرکت کے لیے کسی ذاتی اور اوّلی غایت کا ہونا

---

[1] قاطی غوریاس (کٹی گری) جس کا ترجمہ عربی میں مقولات سے کیا گیا ہے' اس کی ایک قسم کا نام مقولۂ جدہ بھی ہے' عام طور پر اس کو مقولۂ ملک بھی کہتے ہیں کسی لباس مثلاً ٹوپی' گلوبند باندھنے سے آدمی میں جو ایک ہیئت پیدا ہوتی ہے اسی کو جدہ کہتے ہیں' اور دو الگ الگ جسموں میں قرب و بعد کے حساب سے جو نسبت پیدا ہوتی ہیں اسے وضع کہتے ہیں ۱۲

اگرچہ ضروری قرار دیا گیا ہے؛ لیکن اسی کے ساتھ غایت میں اس کی قید نہیں لگائی گئی کہ وہ بالفعل ہو، یا بالقوۃ، اس عمومیت کی وجہ یہ ہے کہ بعض حرکتوں کی غایت تو بالفعل ہوتی ہے، مثلاً سیدھے رخ پر جو حرکت واقع ہو، اور دائمی نہ ہو، یعنے حرکات مستقیمہ کی وہ شکل جن میں دوام نہ ہو؛ ظاہر ہے کہ ان کی غایت بالفعل پیدا ہو جاتی ہے؛ لیکن ایسی دوری حرکتیں جن میں دوام ہو، ظاہر ہے کہ ان میں متحرک ایک وضع کو چھوڑ کر دوسرے وضع کو تدریجی طور پر اختیار کرتا رہتا ہے؛ لیکن چونکہ یہ گردش دائمی ہوتی ہے، اس لیے کوئی بالفعل غایت ان کے لیے پیدا نہیں ہوتی؛ البتہ ان میں اس کی صلاحیت ہے کہ ان گردشوں سے مختلف وضع تحلیل کر کے پیدا کر لی جائیں، بالفعل ان میں کوئی وضع نہیں پائی جاتی، اگرچہ فعلیت سے یہ صلاحیتیں بہت ہی قریب کا تعلق رکھتی ہیں؛

حرکت کی منجملہ گزشتہ تعریفوں کے ایک اور تعریف بھی ہے جسے اسلام کے بعض حکما نے متقدمین کی پیروی کرتے ہوئے اختیار کیا ہے، وہ تعریف یہ ہے، یعنے ایک حال کو چھوڑ کر دوسرا حال اختیار کرنا، یا قوت سے چل کر فعلیت کی طرف آنا، اسی کو حرکت کہتے ہیں، شفا میں شیخ نے لکھا ہے کہ یہ تعریف غلط ہے؛ اس لیے کہ "چھوڑنا" یا "چل کر آنا" ان دونوں لفظوں کو حرکت سے وہ نسبت نہیں ہے جو جنس کو اپنے ماتحت سے ہوتی ہے؛ بلکہ جنس کے مشابہ بھی نہیں ہے؛ البتہ ان کی حیثیت مترادف الفاظ کی سی ہی ہے؛ یعنے جس معنے کی تعبیر حرکت کا لفظ کرتا ہے؛ اسی کی تعبیر یہ دونوں لفظ بھی کرتے ہیں، واقعہ یہ ہے کہ یہ دونوں الفاظ اور حرکت شروع میں دراصل اسی لیے بنائے گئے تھے کہ ایک جگہ کو دوسری جگہ سے بدلنے کے مفہوم کو ان سے ادا کیا جائے، پھر "جگہ کی تبدیلی" کی خصوصیت باقی نہ رہی بلکہ احوال کی تبدیلیوں پر بھی اس کا اطلاق ہونے لگا،

بہرحال حرکت کی تمام تعریفوں میں واقعات سے جو تعریف بہت زیادہ قریب ہے وہ یہ ہے؛ "ایسے حدود جو ابھی بالفعل نہ ہوں بلکہ بالقوۃ ہوں ان کے ساتھ مسلسل بغیر کسی انقطاع کے موافقت اور مواخاۃ پیدا کرنے کا

نام حرکت ہے؛ اور اسی موافقت و مواخاۃ کے منقطع ہو جانے کا نام سکون ہے" یہ حدود جو حرکت کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں، ان کو اسی وقت فرض کر سکتے ہیں جب جسم ان کے ساتھ موافقت پیدا کرے، یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ حرکت کی اسی قسم پر اس حرکت کا وجود مرتب ہوتا ہے جسے حرکت قطعیہ کہتے ہیں ہم اس کا ذکر عنقریب آئندہ کریں گے؛

فصل حرکت کس قسم کے وجود کے ساتھ موجود ہوتی ہے، اس فصل میں اسی کی تحقیق کی جائے گی، شیخ کی عبارت اس سلسلے میں شفا میں یہ ہے؛

"حرکت کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے، مبدء (یعنے جہاں سے حرکت کا آغاز ہو) اور منتہی (جہاں حرکت ختم ہو) الغرض مبدء اور منتہی کے درمیان متحرک سے جو ایک متصل سی چیز کا احساس اور تعقل ہوتا ہے، ایک تو حرکت کے یہ معنے ہیں؛ اور یہ حرکت کی وہ قسم ہے جس کا وجود خارج میں نہیں ہوتا، اس لیے کہ متحرک کی رسائی جب تک منتہی تک نہ ہولے اس وقت تک پوری اور کامل حرکت ظاہر ہے کہ موجود نہیں ہوتی، اور جس وقت اپنے تمام اجزا کے ساتھ پائی گئی اسی وقت وہ ختم ہو کر غائب ہو جاتی ہے، پس معلوم ہوا کہ خارج میں قطعاً اس کا وجود نہیں پایا جاتا، بلکہ اس کا تحقق ذہن میں ہوتا ہے، اور اس کی صورت یہ ہوتی ہے، کہ متحرک ظاہر ہے کہ اس جگہ سے بھی نسبت رکھتا ہے جسے اس نے چھوڑا اور اس جگہ سے بھی جسے اس نے پایا اور پہنچا، اب ہوتا یہ ہے، کہ پہلی جگہ میں متحرک کے ہونے کا خیال آدمی کے ذہن میں جمتا ہے، ابھی یہ خیال مٹنے بھی نہیں پاتا کہ دوسری جگہ میں ہونے کا خیال بھی ذہن میں منقوش ہو جاتا ہے، اس کا نتیجہ یہ ہے کہ آدمی کی خیالی قوت میں دونوں صورتیں اکٹھی ہو جاتی ہیں، اور ایسی صورت میں ذہن میں یہ شعور پیدا ہوتا ہے کہ یہ دونوں صورتیں

ایک ہی دفعہ ذہن میں اتری ہیں اور دونوں ایک ہی ہیں، یہ تو
ان کے ذہنی وجود کا حال ہے باقی خارج میں، تو یہ واقعہ ہے کہ
خارج میں ان کی ایسی یافت نہیں ہوتی جو قائم رہے، جیسا کہ ذہن
میں ان کا قیام ہوتا ہے، وجہ یہ ہے کہ مبدء اور منتہی ان دونوں کناروں
میں نہ تو متحرک کو آن واحد میں وجود حاصل ہوتا ہے، اور نہ ان دونوں
کناروں کے بیچ میں متحرک کا جو حال ہوتا ہے اسی کو قیام و قرار ہوتا ہے،
(یہ تو حرکت کے پہلے معنے کی تشریح تھی) حرکت کا اطلاق جس دوسرے
معنے پر ہوتا ہے، وہ دراصل ایک وجودی امر ہے، یعنے خارج میں
اس کا وجود ہوتا ہے، اور یہ متحرک جسم کے ایک حال کا نام ہے جس کی تعبیر
ان الفاظ میں ہم کر سکتے ہیں کہ مبدء اور منتہی کے بیچ میں متحرک کا اس طرح
ہونا کہ اس درمیان میں جو حصہ بیچ میں فرض کیا جائے وہ نہ اپنے
پہلے موجود ہو، اور نہ اپنے بعد" اور یہ متحرک شئے کی ایک استمراری
دوامی وجودی حالت کا نام ہے جس سے متحرک اس وقت تک
متصف رہتا ہے، جب تک وہ متحرک ہے؛ اور واقع میں خود اس
حال میں کوئی تغیر نہیں ہوتا، بلکہ یہاں جو کچھ تبدیلی ہوتی ہیں وہ
مسافت کے حدود میں ہوتی ہے، جب ان حدود کو الگ الگ
فرض کیا جائے، بہر حال اس حرکت کے اعتبار سے متحرک اس لیے
متحرک نہیں ہوتا کہ وہ وسط کے کسی معین حد میں ہے، کیونکہ متحرک
ہونے کے یہی معنے ہوں گے، تو چاہئے کہ اس حد سے جب متحرک
پار ہو جائے تو متحرک باقی نہ رہے: بلکہ اس کے متحرک ہونے کے
یہ معنے ہیں کہ مذکورۂ بالا صفت کے ساتھ متحرک اس مبدء اور منتہی کے
بیچ میں ہے؛ اور متحرک کے لیے یہ حالت مسافت کے تمام حدود میں
ثابت ہوتی ہے، اور یہ حالت مسافت کی نہیں بلکہ متحرک کی صفت
ہوتی ہے، اسی میں پائی جاتی ہے، اور خود متحرک آن میں پایا جاتا
ہے، اس لیے کہ متحرک کے متعلق یہ کہنا قطعاً صحیح ہے کہ وہ یعنے متحرک

ہر اس آن میں جو فرض کی جائے ایک ایسے درمیانی و وسطانی حد میں ہے، جو نہ اس حد سے پہلی تھی اور نہ بعد کو رہے گی، اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ ہر حرکت زمانے میں وقوع پذیر ہوتی ہے؛ تو سوال یہ ہے کہ حرکت سے یہاں کیا مراد ہے اگر اس سے مقصد وہ اتصالی امر ہے، (یعنے معنی اول والی حرکت) تو ظاہر ہے کہ اس کا وقوع زمانے میں ہوتا ہے؛ اور زمانے ہی میں اس کا وجود پایا جاتا ہے؛ یعنے جس طرح گزرے ہوئے واقعات زمانۂ ماضی میں پائے جاتے ہیں، اسی طرح یہ بھی زمانے میں پایا جاتا ہے، اگرچہ ماضی کے ان واقعات اور اس حرکت میں کچھ فرق بھی ہے؛ یعنے ماضی میں جو واقعات پائے جاتے ہیں، ظاہر ہے کہ ان کے وجود کا زمانۂ ماضی کے کسی ایسے آن میں پایا جانا ضروری ہے، جو اس وقت حاضر تھا، لیکن اس حرکت کی یہ صورت نہیں ہے؛

اور حرکت سے اگر دوسرا معنے مراد ہے، اور اس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ زمانے میں پائی جاتی ہے، تو اس کے معنے یہ نہیں ہیں کہ زمانے پر وہ حرکت منطبق ہوتی ہے؛ بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ اس حرکت کے کسی قطعے اور حصے سے زمانہ خالی نہیں ہو سکتا، اور یہی قطعہ زمانے پر منطبق ہوتا ہے اس لیے اس حرکت کو اس سے چارہ نہیں ہے کہ اس کی پیدائش کو زمانے میں مانا جائے، نیز جب اس حرکت کا ثبوت ہر آن میں ہوتا ہے، اور آن ظاہر ہے کہ زمانے سے نکلتی ہے، پس اس آن کے ذریعے سے یہ حرکت زمانے میں بھی ثابت ہو گی، (یہ تھا شیخ کا کلام)

مجھے شیخ کی اس گفتگو کے متعلق چند بحثیں کرنی ہیں، جن میں شیخ کی بعض چیزیں قبول کی جائیں گی اور بعض رد کی جائیں گی؛ پہلی بحث یہ ہے کہ ہر ماہیت کے وجود کی ایک خاص نوعیت ہوتی ہے، اسی طرح خارج میں کسی ماہیت کے پائے جانے کا یہ مطلب ہوتا ہے؛ کہ خارج میں وہ کسی چیز پر صادق آتی ہے، اور اس کی حد (تعریف) اس شے میں پائی جاتی ہے، جیسا کہ خود شیخ نے "مضاف"

کی بحث میں لکھا ہے، کہ "وہ یعنے مضاف خارج میں پایا جاتا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ خارج میں مضاف بہت سی چیزوں پر صادق آتا ہے اور شے کے موجود ہونے کے معنے اس کے سوا اور کچھ نہیں ہوتے حرکت اور زمانے کی ماہیت ایسی ذیل کی چیزیں ہیں؛ بلکہ جو چیزیں بالفعل نہیں بلکہ بالقوی ہوتی ہیں اسی طرح مختلف امور کی صلاحیت و استعداد کے وجود کے یہی معنے ہیں"، تعجب ہے کہ زمانۂ متصل کے وجود کے متعلق شیخ ہی کا خیال ہے کہ وہ خارج میں موجود ہے! اس کی وجہ بھی یہ بتائی ہے کہ متصل زمانہ ہی تو سالوں، اور مہینوں دنوں، گھنٹوں کی شکل میں تقسیم ہوتا ہے؛ اور معنی اول والی حرکت پر یہ بات صادق آتی ہے؛ شیخ کا یہ بھی مذہب ہے کہ حرکت زمانے کا محل بھی ہے اور وہی اس کی علت بھی ہے پھر سمجھ میں نہیں آتا ہے کہ جو چیز معدوم ہو گی وہ کسی موجود شے کا محل اور اس کی علت کیسے ہو سکتی ہے پس شیخ کا یہ کہنا کہ حرکت بمعنے اول خارج میں موجود نہیں ہے، محل حیرت ہے؛

دوسری بحث میری یہ ہے کہ شیخ نے اول معنی والی حرکت کے وجود کی جو نفی کی ہے؛ اور اس کے خارجی وجود کا انکار کیا ہے، اس سے ان کی غرض یہ ہے کہ حرکت تو جسم کی صفت ہے، اور جسم ایک ایسا جوہر ہے جو اپنے وجود کے زمانے کے ہر آن میں ثابت اور برقرار رہتا ہے، لیکن حرکت کا وجود آن میں ثابت و برقرار نہیں رہ سکتا! پس اگر معنیٔ اول والی حرکت کو جسم کی صفت قرار دی جائے تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ جس آن میں وہ جسم موجود رہتا ہے، جو اس حرکت سے موصوف ہے؛ اسی آن میں حرکت کا وجود بھی پایا جائے، کیونکہ صفت کا موصوف سے جدا ہونا ظاہر ہے کہ محال ہے، یعنے اس زمانے میں جدا ہونا محال ہے؛ جس میں موصوف اس صفت کے ساتھ موصوف ہو! پس ثابت ہوا کہ جو حرکت موجود ہے وہ معنیٔ دوم والی ہی حرکت ہے، کیونکہ اسی حرکت میں استمرار اور تسلسل کی صفت پائی جاتی ہے، جس طرح جسم کے وجود میں استمرار پایا جاتا ہے، باقی اول معنی والی حرکت وہ کس طرح موجود ہو سکتی ہے اس لیے کہ وہ تو برابر بدلتی اور تجدد پذیر ہوتی ہے؛ حالانکہ جسم ثابت اور برقرار رہتا ہے،

مگر ہم اس کے بعد بھی یہ کہہ سکتے ہیں، کہ حرکت کا محل اور وہ چیز جو اس کو قبول کرتی ہے وہ جسم نہیں ہے؛ یعنی جسم کو جب اس حیثیت سے تصور کیا جائے کہ وہ ثابت اور برقرار ہے؛ بلکہ اس نقطۂ نظر سے کہ جسم ایک ایسے مادّے کے وجود کو اپنے اندر سمیٹے ہوئے ہے جو آناً فاناً متاثر اور انفعال پذیر ہوتا رہتا ہے اسی مادّے کے واسطے سے جسم حرکت سے متصف ہوتا ہے؛ جیسا کہ حرکت کے فاعل اور محرک کا حال ہے کہ خواہ وہ طبیعت ہو، یا ارادہ ہو؛ یا کوئی بیرونی قسری قوت ہو، کوئی ہو؛ ضروری ہے کہ اس پر بھی مسلسل مختلف احوال طاری ہوتے رہیں اور مختلف حیثیتوں سے وہ گزرتا رہے، تاکہ ان ہی مختلف احوال وحیثیات کے بدولت قابل میں حرکت کا حصول ہوتا رہے، جیسا کہ شیخ نے اپنے محل پر اس کو خود بیان کیا ہے، یعنے اس قاعدے کی بنیاد پر کہ ہر تغیر پذیر چیز کی علت کا تغیر پذیر ہونا اور ہر ثابت وبرقرار رہنے والی شئے کی علت کا ثابت وبرقرار رہنا ضروری ہے؛ حرکت کے فاعل کے لیے ایسا ہونا ناگزیر ہے؛ اور یہی حال شئے کے قابل کا بھی ہے۔

تیسری بحث ہماری یہ ہے، کہ اول معنی والی حرکت یعنے حرکت قطعیہ کے وجود کا مطلقاً انکار کرنا میرے خیال میں درست نہیں ہے، اور جب اس کے وجود کا انکار صحیح نہیں ہے، تو خود اس حرکت ہی کا سرے سے انکار کیسے درست ہو سکتا ہے؛ پس مناسب یہ ہے کہ شیخ کے اس بیان کی یہ تاویل کی جائے کہ ان کی غرض یہ ہے، کہ اس حرکت کے وجود کی خارج میں کوئی ایسی صورت نہیں ہوتی جیسے ان چیزوں کے وجود کی حالت ہے جو ثابت وبرقرار رہتی ہیں، اور جن کی ذات میں استمرار ہوتا ہے؛ یعنے وہ تجدد پذیر نہیں ہوتیں؛ شیخ کے بیان کا یہ فقرہ کہ "معنی اول والی حرکت کی خارج میں ایسی یافت نہیں ہوتی جو قائم رہے" اس میں "قائم رہنے کی" جو قید لگائی گئی ہے، اس سے بھی اس تاویل کی تائید ہوتی ہے؛ یعنے وہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ اس حرکت کے وجود میں قرار اور ثبات نہیں ہے؛ اسی طرح آگے بھی جو شیخ نے یہ لکھا ہے کہ اول معنی والی حرکت سے جو صورتیں ذہن میں حاصل ہوتی ہیں ان کو ذہن میں قیام حاصل ہوتا ہے"

اس سے ان کا مقصد وہی معلوم ہوتا ہے، جو میں نے عرض کیا، یعنے ذہن میں اگرچہ ان کی پیدائش (بہ تدریج ہوتی ہے، لیکن ان کی بقا دفعی ہوتی ہے، بخلاف اس کے خارج میں ان کی پیدائش بھی تدریجی رنگ میں ہوتی ہے اور بقا بھی تدریجی طرز کی ہوتی ہے، یعنے دونوں اعتبار سے ان کی حیثیت تدریجی ہی ہوتی ہے؛

چوتھی بحث یہ ہے کہ اول معنی والی حرکت کا شیخ نے یہاں تو انکار کیا ہے، لیکن اسی شفا میں ان کا ایک اور بیان ہے جو اس کے بالکل مخالف اور مناقض ہے، زمانے کے متعلق جو شکوک پیدا ہوتے ہیں ان کے حل کے لیے شیخ نے شفا میں ایک خاص فصل منعقد کی ہے اور اسی میں وہ ارقام فرماتے ہیں؛

> "زمانے کے انکار کے متعلق اب تک جو کچھ کہا گیا ہے، اور یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ آن میں اس کا وجود نہیں ہے، تو میں کہتا ہوں کہ مطلقاً زمانے کے وجود کا انکار، یہ بات اور یہ کہ آن میں زمانے کا وجود نہیں پایا جا سکتا یہ بات، ان دونوں میں بہت بڑا فرق ہے، دوسری صورت کے متعلق ہم یہ تسلیم کرتے ہیں بلکہ اس کی تصحیح کرتے ہیں کہ آن میں زمانے کے وجود کا حصول، یعنے اس نوعیت کا محصل وجود، زمانے کے لیے بجز ذہن اور توہم کے کسی دوسری جگہ نہیں پایا جاتا، لیکن ایسا مطلق وجود جو عدم مطلق کا مدمقابل ہے، تو زمانے کے لیے اس وجود کا ثابت ہونا درست ہے، اس لیے کہ اگر یہ صحیح و درست نہ ہوگا، تو اس کا سلب اور اس کی نفی درست ہوگی اور اس وقت پھر یہ ماننا پڑے گا کہ سرعت اور تیزی کے کسی درجے کی حرکت کے مقدار کی گنجائش کسی مسافت کے دونوں کناروں (مبدء و منتہی) کے درمیان میں نہیں ہے یعنے اس کی گنجائش نہیں ہے، کہ مسافت کے ان دونوں کناروں کے درمیان کے فاصلے کو کسی قسم کی حرکت کسی مقدار (وقت) میں قطع کرے، اور اگر یہ سلب صحیح نہیں ہے، تو پھر اس کے مقابل میں جو اثبات ہے اس کا صادق اور سچا ہونا ناگزیر ہے؛ یعنے اس

گنجائش کی مقدار یہاں پائی جاتی ہے،
اور کسی چیز کے ثابت ہونے یا ثابت کرنے کا یہی مطلب ہو سکتا ہے کہ اس چیز کا مطلقاً وجود ضرور رہے خواہ آن میں یا کسی اور جہت یا پہلو سے وہ وجود ثابت نہ ہو، اور زمانے کے وجود کا یہ وہ رخ ہے جس کی بنیاد توہم پر قائم نہیں ہے؛ کیونکہ اگر اس کا توہم نہ بھی کیا جائے تو اس نوعیت کے وجود کا پایا جانا بہرحال ضروری ہے، ماسوا اس کے یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ موجودات کی مختلف قسمیں ہیں، بعض تو ان میں ایسے ہیں جن کا وجود بالکل محقق اور واضح طور پر حصول یافتہ ہوتا ہے، اور بعض ایسے ہیں جو اپنے وجود اور یافت میں بہت ہی کمزور اور مدھم ہوتے ہیں، اور زیادہ قرین قیاس یہ ہے کہ زمانے کا وجود حرکت کے وجود سے بھی زیادہ کمزور اور مدھم ہے"

ظاہر ہے کہ شیخ قدس سرہ کی ذات اس سے ارفع ہے اور ان کی شان اس سے اونچی ہے کہ ایک ہی کتاب میں دو دو متضاد چیزوں کو درج فرمائیں کیونکہ بہرحال ان کی اس عبارت سے یہ ثابت ہوتا ہے، کہ جن چیزوں کے متعلق یہ سمجھا جاتا ہے، کہ کسی نہ کسی طرز کا مطلقاً وجود خارج میں ان کا پایا جاتا ہے، حرکت کا وجود ان سے بھی قوی تر ہے؛ یعنے زمانے سے حرکت کا وجود زیادہ قوت رکھتا ہے، پس یقیناً حرکت کے وجود کو عیاں اور خارج میں ہونا چاہئے، آخر اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے؛ جب حرکت ہی کو زمانے کی علت بھی کہتے ہیں اور اسی کو زمانے کا محل بھی قرار دیتے ہیں، بلکہ وجود کی وہ زیادہ مستحق ہے، جیسا کہ شیخ نے اس کی تصریح کی ہے؛ پس معلوم ہوا کہ یہاں اس کے وجود کا جو شیخ نے انکار کیا ہے اس کا وہی مطلب ہے جو میں نے کہا،

پانچویں بحث ہماری یہ ہے، کہ توسط والی حرکت کے متعلق میرا خیال یہ ہے کہ خارج میں اس کا وجود نہیں ہے۔ اس لیے کہ وہ کلی ہے، اور کلیات ظاہر ہے کہ بحیثیت کلیات ہونے کے خارج میں موجود نہیں ہو سکتے، میرا مقصد یہ ہے کہ کلیات کو جب اس حیثیت سے تصور کیا جائے کہ اشتراک اور عمومیت کے

وہ معروض اور موصوف ہیں؛ اس اعتبار سے ان کا خارج میں پایا جانا ناجائز ہے؛ پس کسی معین اور مخصوص حرکت کے سلسلے کی اگر کوئی چیز موجود ہوسکتی ہے تو صرف اس کی وہ یافت اور اس کا وہی حصول ہو سکتا ہے جو مسافت کے کسی معین حد سے تعلق رکھتا ہو؛ اور ظاہر ہے کہ یہ صرف وہی چیز ہوسکتی ہے، جو آن میں پائی جاتی ہو، یعنے آنی امر ہو؛ یہی وجہ ہے کہ حرکت کے متعلق بعضوں کا خیال یہ ہے کہ "مسافتوں کے مسلسل حدود جو ایک دوسرے کے ساتھ جٹے ہوئے ہوں، ان میں یکے بعد دیگرے جو حصولوں کا مسلسل ایک سلسلہ پیدا ہوتا چلا جاتا ہے" اسی کا نام حرکت ہے؛ اگر حرکت کی یہی حقیقت قرار دی جائے تو لازم آتا ہے، کہ آنات میں تسلسل پیدا ہو، یعنے ہر آن کے بعد دوسری آن اور دوسری کے بعد تیسری آن کی لڑی پیدا ہو، اور اس کی وجہ سے پھر مسافت کے حدود میں بھی باہم ایک دوسرے کے ساتھ پیوستگی پیدا ہو جائے گی (جو دلائل) سے باطل ثابت ہو چکی ہے؛ ماسوا اس کے آخر یہ بھی تو سوچنا چاہیے، کہ اس نظریے کا آخری نتیجہ کیا ہوگا، بتایا جا چکا تھا کہ حرکت متحرک کے کمال اول کا نام ہے اور حدود مسافت میں متحرک کے حصول ہی کا نام جب حرکت ہوا تو اس کا مطلب کیا یہ نہیں ہوا کہ کمال اول نہیں بلکہ کمال ثانی کو حرکت قرار دیا جا رہا ہے حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ کسی معین و مخصوص حد کو حاصل کرنے کے لیے چلنا حرکت کی یہی اصل حقیقت ہے دوسرے لفظوں میں یوں سمجھو کہ مسافت کے کسی معین حد کے حصول کے طلب کا نام حرکت ہے، نہ کہ خود یہ حصول ہی حرکت ہے؛ کون نہیں جانتا کہ کسی چیز کی طلب خود وہی چیز نہیں ہوسکتی؛ یا کسی شے کے لیے چلنا خود اس شے کا حاصل ہونا نہیں ہے؛

اس کا جواب یہ ہے کہ اس معنے کے رو سے حرکت اگرچہ مبہم ہو کر رہ جاتی ہے یعنے جن مختلف آنوں اور زمانوں کے اعتبار سے عقل مختلف آنی اور زمانی حصولوں کو پیدا کرتی ہے؛ ان حصولوں کی نسبت سے اس حرکت میں ضرور ابہام کی سی کیفیت نظر آتی ہے؛ لیکن باوجود اس کے موضوع (یعنے متحرک) کی وحدت، مسافت کی وحدت، زمانے کی وحدت، معین فاعل

اور محرک کی وحدت، خاص مبدء کی خصوصیت، خاص منتہی کی خصوصیت، وحدت و خصوصیت کے ان تمام پہلوؤں کے اعتبار سے یقیناً اس حرکت میں ایک قسم کا تعین اور اختصاص بھی پیدا ہو جاتا ہے، اور جیسا کہ گزر چکا کہ اس کا شمار موجودات ضعیفہ کے ذیل میں ہے، اس لیے اتنا تعین بھی اس کے لیے بس کرتا ہے؛ اگرچہ پھر بھی ایک قسم کا اشتراک اس میں پایا جاتا ہے، کیونکہ مسافت کے مختلف حدود میں جو مختلف حصولوں کا سلسلہ یہاں پیدا ہوتا ہے، ان کو اس توسط والی حرکت سے جو برابر ایک استمراری حال میں برقرار رہتی ہے، وہ نسبت ہے، جو کلی کو اپنے جزئیات سے ہوتی ہے، اور خود اس توسط والی حرکت کو اس حرکت سے جسے قطعی اتصالی حرکت کہتے ہیں یعنے اول معنے والی حرکت سے وہ نسبت ہے؛ جو اجزا اور حدود کو اپنے کل سے ہوتی ہے۔

ہماری چھٹی بحث یہ ہے کہ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ حرکت دو حال سے خالی نہیں ہو سکتی، یا تو وہ ایسے امور سے مرکب ہو گی جن کی تقسیم کسی طرح نہ ہو سکتی ہو، یا ایسا نہ ہو گا، پہلی شق تو اس لیے باطل ہے، کہ کسی چیز کا بھی ایسے اجزا سے مرکب ہونا جسم اور مقادیر کے مباحث میں باطل ہو چکا ہے، اور دوسری صورت یعنے ان اجزا کا ہمیشہ قابل تقسیم ہونا، تو اس صورت میں ظاہر ہے، کہ اس کے تمام فرضی اجزا ایک ہی دفعہ تو موجود نہیں ہو سکتے، اس لیے کہ حرکت کے اجزا تو غیر قار ہوتے ہیں، یعنے اس کا ایک جز دوسرے جز کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا؛ پس یہی صورت متعین ہوتی ہے کہ اس کے اجزا یکے بعد دیگرے موجود ہوتے ہیں، اب سوال اس جز کے متعلق ہے جو موجود ہو چکا ہے کہ اگر وہ ناقابل تقسیم ہے تو یہی حال اس جز کا بھی ہو گا، جو معاً اس کے گزرنے کے بعد ہی موجود ہو گا یعنے وہ بھی ناقابل تقسیم ہو گا؛ نتیجہ یہ ہوا کہ پھر حرکت کی ترکیب ایسے اجزا سے ہو جائے گی جن کی تقسیم نہیں ہو سکتی، اور یہ خلاف مفروض ہے؛ اور اگر وہ موجود ہونے والا جز قابل تقسیم ہے، تو اس جز کا بعض حصہ یقیناً پہلے ہو گا اور بعض حصہ بعد کو آئے گا، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ جز بہ تمام و کمال موجود ہی نہیں ہوا، حالانکہ اس کے متعلق یہ

فرض کیا گیا تھا کہ وہ موجود ہو چکا ہے؛ پس لازم یہ آیا کہ جس کے متعلق یہ فرض کیا گیا تھا کہ بہ تمام وکمال موجود اور حاصل ہو چکا ہے وہ بہ تمام وکمال موجود وحاصل نہیں ہوا اور یہ بھی خلاف مفروض ہے؛

میں کہتا ہوں، کہ یہ بحث دراصل امام رازی کی ہے، اور قریب قریب یہ سارے سوالات وجوابات وہی ہیں جن کا ذکر پہلے بھی ہو چکا ہے، اس تقریر میں مغالطے کا اصلی راز وہی ہے؛ کہ کسی شیٔ کے مطلقاً موجود ہونے کا مطلب یہ لے لیا گیا ہے کہ وہ آن میں موجود ہونے کو بھی شامل ہے اب دیکھو! ان تمام شقوں میں سے میں آخری شق کو اختیار کر لیتا ہوں، یعنے یہ مان لیتا ہوں کہ حرکت کے ہر جز کا جو حصہ موجود ہوا ہے وہ ایسے اجزا کی طرف منقسم ہو سکتا ہے، جو اگرچہ بالفعل تو موجود نہیں ہیں لیکن بالقوۃ پائے جاتے ہیں، اور ان اجزا کا بعض حصہ پہلے ہے اور بعض پیچھے ہے اور یوں ہی اجزا کی یہ تقسیم جاری رہے گی، جہاں تک یہ چلی جائے، یہاں تک کہ عقل تقسیم کے عمل کے اعتبار کرنے سے ٹھیر جائے؛

ساتویں بحث یہ ہے، کہ حرکت کے گزرنے والے جز اور آنے والے جز میں جو اتصال ہے، یہ معدوم اور موجود کا ملاپ اور اتصال ہے، اس کا جواب یہ ہے، کہ حرکت اور زمانے کا تعلق ان ضعیف اور کمزور ہستیوں سے ہے، جن کا وجود عدم کے ساتھ وابستہ ہے، یا جن کا وجود عدم کے ساتھ گتھا ہوا ہے، اور جن کی فعلیت قوت کے ساتھ لپٹی ہوئی ہے، جن کا بود ہی بجنسہ ان کا نابود ہونا ہے، اس لیے کہ ان کا ہر جز دوسرے جز کے عدم کا طالب ہے، بلکہ ہر جز خود ہی دوسرے جز کا بجنسہ عدم ہے، کیونکہ ایک چیز کے زوال کے بعد دوسری چیز کا زوال اور ایک شیٔ سے پہلے دوسری شیٔ کی پیدائش یہی تو حرکت کی حقیقت ہے، اور مطلق وجود کی یہ بھی ایک قسم ہے، جیسے اضافتوں اور نسبتوں کا وجود بھی تو آخر وجود ہی کی ایک شکل ہے؛

حرکت کے وجود کے متعلق اور بھی بکثرت شکوک وشبہات پیدا کیے گئے ہیں، اور ہر ایک کا جواب بھی دیا گیا ہے اب میں ان کے ذکر سے بات کو زیادہ طول دینا

نہیں چاہتا، اور گفتگو کا رخ اس سے زیادہ جو عام مباحث ہیں ان کی طرف پھیرتا ہوں؛

فصل
"محرک اول کا اثبات"

تم حرکت کی تعریف سے واقف ہو چکے، اور اس سے تم نے سمجھ لیا ہوگا کہ ایسی چیز جو بعض اعتبار سے بالقوۃ ہو، اسی بالقوۃ والی حیثیت کے اعتبار سے اس میں جو فعلیت یا جو پہلا کمال پیدا ہو؛ اسی کو حرکت کہتے ہیں، اس سے یہ معلوم ہوا کہ متحرک کے لیے بحیثیت متحرک ہونے کے بالقوۃ ہونے کی صفت گویا اس فصل کے حکم میں ہے جس سے اس کا قوام تیار ہوتا ہے اور اس کی حقیقت بنتی ہے، اور یہ بھی تم جان چکے کہ حرکت کا مدمقابل سکون ہے: اور یہ وہ تقابل ہے جو عدم وملکہ کا تقابل کہلاتا ہے؛

بہرحال اس تمہید کے بعد اب ہم کہتے ہیں کہ حرکت چونکہ ایک وجودی امکانی صفت ہے، اس لیے ضرور ہے کہ اس صفت کا کوئی قبول کرنے والا ہو، اور چونکہ حرکت ایک نوپیدا وحادث صفت ہے؛ بلکہ خود پیدائش اور حدوث ہے، اس لیے ضرور ہوا کہ اس کا کوئی فاعل ہو، اسی کے ساتھ یہ بھی ناگزیر ہے کہ اس کے قابل (قبول کرنے والا) اور اس کے فاعل میں مغائرت ہو، یعنے باہم ایک دوسرے کے غیر ہوں اس لیے کہ قبول کرنا، اور صادر کرنا، یہ قبول اور فعل کے دو ایسے صفات ہیں جو بجائے خود جداجدا چیزیں ہیں اور دو مختلف مقولوں کے نیچے درج ہیں یعنے ایک مقولہ ان ینفعل (متاثر ہونا) اور دوسرا مقولہ ان یفعل (اثر ڈالنا) کے نیچے مندرج ہے" ظاہر ہے کہ ان دونوں قابل اور فاعل کا ایک ہی شئے ہونا محال ہے؛ کیونکہ تمام مقولات ایسے عالی اجناس ہیں، جو باہم ایک دوسرے سے بالکل مباین اور جدا ہیں، نیز ایک ہی شئے کا بجنسہ فیض رساں اور فیض پذیر ہونا ناممکن ہے؛ پس معلوم ہوا کہ حرکت پیدا کرنے والا یعنے محرک خود اپنے آپ کو متحرک نہیں کرسکتا، یا خود اپنا محرک نہیں ہوسکتا، بلکہ واقعہ تو یہ ہے کہ کوئی چیز خود آپ ہی آپ متحرک نہیں ہوسکتی، اور نہ کوئی چیز اپنے آپ سے متحرک ہوسکتی ہے، کیونکہ اگر ایسا ہوگا تو لازم آئے گا کہ

جس اعتبار سے وہ بالقوۃ ہے اسی کے اعتبار سے اس میں بالفعل حرکت پیدا ہو، حالانکہ یہ محال ہے، آخر جو چیز گرم ہوتی ہے وہ خود اپنے آپ سے گرم نہیں ہوجاتی بلکہ کسی دوسری چیز کے ذریعے سے وہی گرمی جو اس میں بالقوۃ موجود تھی یعنے گرم ہونے کی اس میں جو صلاحیت تھی وہ بالفعل ہوجاتی ہے؛ اس سے یہ ثابت ہوا کہ حرکت کا قبول کرنے والا بالفعل نہیں بلکہ بالقوۃ متحرک ہوتا ہے، اور حرکت کے پیدا کرنے والے کے لیے یعنے محرک کے لیے ضرور ہے کہ شئے کو جس بات میں حرکت دینا چاہتا ہے، یعنے جس وجودی کمال کو اس میں پیدا کرنا چاہتا ہے، اور جس سلسلے میں وہ حرکت واقع ہوتی ہے اس میں چاہئے کہ فاعل اور حرکت کا پیدا کرنے والا فعلیت رکھتا ہو، یعنے بالفعل ہو؛ اگرچہ خود حرکت کے اعتبار سے وہ فاعل نہ بالفعل ہو اور نہ بالقوۃ اس لیے کہ جو چیز بالفعل موجود ہے؛ اور جن امور کے اعتبار سے وہ بالفعل ہے، اس کی اس فعلیت کے اعتبار سے حرکت اس کے لیے کمال نہیں بن سکتی، مگر با ایں ہمہ یہاں ایک دقیق نکتہ ہے، جسے تم عنقریب جانوگے، اور وہ یہ ہے کہ ہستی کے دائرے میں ضرور ہے کہ ایک ایسی چیز ہو، جو نہ حرکت ہو، اور نہ حرکت کو قبول کرتی ہو، لیکن باوجود اس کے بذات خود متحرک ہو، اور بہ نفس نفیس تجدد پذیر ہو؛ اور یہ چیز وہی ہے جو حرکت کی لازمی طور پر مبدء اور سبب ہوتی ہے، اور اس متحرک کا ایک محرک فاعل بھی ہوتا ہے، ہم فاعل سے اس وقت جو مراد لے رہے ہیں مطلب یہ ہے کہ اس معنے کے حساب سے خود اس کی اپنی تجدد پذیر ذات ہی حرکت کی فاعل ہوتی ہے؛ فاعل کے معنے کبھی جاعل اور بنانے والے خالق کے بھی لیتے ہیں؛ سو یہاں یہ مراد نہیں ہے، کیونکہ شئے اور اس کے ذاتیات کے درمیان ثابت ہوچکا ہے، کہ جعل اور بنانے کا عمل حائل نہیں ہوسکتا، اور یہ ضرورت اس لیے ہے کہ حرکت کا وہ فاعل جس کے ساتھ براہ راست حرکت وابستہ ہوتی ہے، اس کے لیے یہ ضرور ہے کہ وہ خود متحرک ہو، ورنہ لازم آئے گا کہ علت اپنے معلول سے جدا بھی ہوسکتی ہے؛ پس اگر بات کسی ایسے وجودی امر پر پہنچ کر ختم نہ ہو، جس کی ذات تجدد پذیر ہو، تو اس سے

تسلسل یا دور کا لازم آنا ناگزیر ہو جائے گا، اس معمّے کی تحقیق ہم انشاء اللہ تعالیٰ آیندہ کریں گے، اس وقت اجمالی طور پر میں کچھ کہنا چاہتا ہوں، بات یہ ہے کہ حرکت کے قبول کرنے والے یعنے اس کے قابل کے لیے ضرور ہے کہ وہ کسی نہ کسی حیثیت سے بالقوۃ ہو، یعنے خواہ اس حرکت کی جہت سے بالقوۃ ہو یا ہر اعتبار اور ہر پہلو سے وہ صرف قوت ہی قوت ہو، اور حرکت کے فاعل کے لیے چاہیے، کہ وہ کوئی بالفعل امر ہو، خواہ اس حرکت کے حساب سے بالفعل ہو، یا ہر اعتبار اور ہر پہلو سے بالفعل ہو، بہر حال دور و تسلسل کے ازالے کی یہی آخری شکل ہے، کہ فعلیت کے جہات کو بالآخر کسی ایسی چیز پر ختم ہونا چاہیے، جو ہر پہلو اور ہر لحاظ سے بالفعل ہو، اسی طرح قوت کے جہات کا آخری مرجع بالآخر کسی ایسے امر کو ہونا چاہیے، جو ہر اعتبار سے بالقوۃ ہو، یعنے بالقوۃ ہونے کے سوا اور تمام پہلوؤں کے اعتبار سے بالقوۃ ہو، اس لیے کہ بالقوۃ ہونے کی صفت تو اس میں بالفعل ہو چکی ہے، اس کے لحاظ سے وہ کیسے بالقوۃ رہ سکتا ہے، بلکہ محض اسی فعلیت کی وجہ سے کہ اس میں بالقوۃ ہونے کی صفت فعلیت حاصل کر چکی ہے، وہ عدم مطلق اور نیستی محض سے ممتاز ہوتا ہے، خلاصہ یہ نکلا کہ وجود کے سلسلے میں اب دو کنارے پیدا ہو گئے ایک طرف اس کا تو وہ ہوا، جسے حق اول اور خالص وجود، جل ذکرہ کہتے ہیں، اور دوسرا کنارا وجود کا ہیولی اولی ہے، پہلا اس میں حق اول تو محض خیر، اور صرف بھلائی ہے، اور دوسرا یعنے ہیولی اولی ایسی برائی اور ایسا شر ہے کہ بجز اس کے کہ کسی ذریعے سے خیریت اور بھلائی سے اسے تعلق پیدا ہو جائے،

لے۔ جب تک اصل مسئلے کا علم پہلے سے نہ ہو، اوپر کی چند سطریں واقعی معمے ہی کی حیثیت رکھتی ہیں، واقعہ یہ ہے کہ عام حکماء مقولۂ جوہر میں حرکت کے وقوع کے قائل نہیں ہیں بلکہ اس کو صرف عرضی مقولات تک محدود رکھتے ہیں، لیکن صاحب اسفار کو اس سے اختلاف ہے، آیندہ اس پر انھوں نے تفصیلی بحث کی ہے، اور اسی کی طرف بند بند لفظوں میں یہاں اشارہ کر رہے ہیں اس بحث کو سمجھنے کے لیے ان کی اس بحث کو پڑھنا چاہیے، ۱۲

اور کسی طرح خیریت کی اس میں گنجائش نہیں، چونکہ تمام موجودات کی قوت اور صلاحیت ہیولیٰ ہی ہے اس لیے بالواسطہ اور بالعرض وہ بھی خیر ہو جاتا ہے، بخلاف عدم اور نیستی کے کہ وہ تو محض شر اور صرف برائی ہے، خیریت سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے؛ اسی تقریر سے یہ بات بھی ظاہر ہو گئی کہ جسم ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہے اس لیے کہ ہر جسم میں حرکت کی قوت اور صلاحیت ہے، اور اس میں صورۃ جسمیہ یعنے جوہری اتصال بھی پایا جاتا ہے جو ایک بالفعل امر ہے اسی لیے اس میں کثرت پائی جاتی ہے اور یہ اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ ہر ایسی چیز جس کی حقیقت بسیط ہو، اس کے لیے ضرور ہے کہ اس میں جو کچھ ہو سب بالفعل ہو اور یہ ایک بلند خیال ہے میں نہیں جانتا کہ روئے زمین پر کسی کو اس کا علم ہے؛

فصل

ہر متحرک کے لیے محرک کا ہونا ضرور ہے، اس قاعدے پر جو اعتراضات کیے گئے ہیں اس فصل میں ان کا جواب دیا جائے گا، حکما سے اس قاعدے کے اثبات میں جو دلائل موروثی طور پر مروی ہیں ان کی ایک بڑی تعداد ہے، ہم چند کا یہاں ذکر کرتے ہیں، پہلی دلیل یہ ہے کہ شے اگر بذات خود متحرک ہو، تو اس کا ساکن ہونا محال ہو جائے، اس لیے کہ جو بات کسی ذات کے اقتضاء سے پیدا ہوگی وہ اس وقت تک باقی رہے گی جب تک ذات باقی ہے؛ اور تالی جب غلط ہے تو مقدم کا غلط ہونا ظاہر ہے،

دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر متحرک بذات خود متحرک ہوگا تو لازم آتا ہے کہ حرکت کے اجزا اکھٹے ہو کر برقرار ہو جائیں، اس لیے کہ جو چیز ثابت اور برقرار ہوتی ہے؛ اس کا معلول بھی برقرار اور ثابت ہوگا، اور حرکت اگر ثابت و برقرار ہو جائے تو وہ حرکت کب باقی رہتی ہے، تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر متحرک بذات خود متحرک ہو؛ تو اس وقت سوال ہوتا ہے کہ اس کے لیے کوئی جگہ یا کوئی مناسب و موافق حال ہوگا یا نہیں؛ پہلی شق پر متحرک پھر اسی جگہ اور مکان یا جو چیز مکان اور جگہ کے مماثل ہو، اس کا طالب نہیں ہو سکتا اور ایسی صورت میں وہ متحرک باقی نہ رہے گا، نیز یہ بھی لازم آتا ہے کہ کوئی ایک سمت، اس کی حرکت کی بہ نسبت دوسری سمت کے زیادہ حقدار نہ ہوگی، پھر یا تو یہ مانا جائے کہ اس کی حرکت

ہر سمت کی طرف ہو گی ظاہر ہے کہ ایسا ہونا ناممکن ہے؛ یا وہ متحرک ہی نہ ہو گا اور یہ خلاف مفروض ہے اور اگر یہ متحرک کسی مناسب اور موافق حال میں ہے؛ تو چاہئے کہ جب اس حال تک اس کی رسائی ہو جائے تو وہ ساکن ہو جائے؛ ایسی صورت میں اب وہ بذات خود متحرک نہ رہے گا؛ چوتھی دلیل یہ ہے کہ اگر جسم صرف اس لیے متحرک ہو کہ وہ جسم ہے تو چاہئے کہ ہر جسم کا یہی حال ہو، اس لیے کہ جسم ہونے میں تو تمام اجسام برابر کے شریک ہیں، حالانکہ یہ صریح جھوٹ ہے اور اگر اس لیے وہ جسم متحرک ہے کہ وہ کوئی مخصوص قسم کا جسم ہے تو اس وقت محرک وہی خصوصیت ہوئی؛ پانچویں دلیل وہی ہے جس کا گزشتہ فصل میں ذکر آچکا ہے، یعنے قوت اور فعل کے دو مختلف جہتوں پر جو مبنی ہے، مطلب یہ ہے کہ متحرک ہی اگر خود اپنے کو حرکت میں لاتا ہے اور اپنا خود محرک ہے تو سوال یہ ہے کہ وہ کس لیے حرکت پیدا کر رہا ہے، آیا اس لیے کہ متحرک نہ ہو؛ یا اس لیے کہ متحرک ہو، پہلی شق کو اگر مانا جائے تو وہ متحرک باقی نہیں رہتا، اور اگر دوسری شق تسلیم کی جائے، یعنے متحرک ہونے کے لیے اس نے حرکت دی، تو اس کے معنے یہ ہوں گے کہ اس میں وہ حرکت پائی گئی، جو اسی میں بالقوۃ موجود ہے، تو نتیجہ یہ نکلے گا کہ اس میں یہی حرکت ایک ہی وقت میں بالقوۃ بھی ہے، اور بالفعل بھی ظاہر ہے کہ یہ ناممکن ہے؛ چھٹی دلیل یہ ہے کہ حرکت کو اس متحرک سے جو حرکت کو قبول کرتا ہے، امکان کی نسبت ہوتی ہے اور اسی حرکت کو اسی متحرک سے بحیثیت فاعل ہونے کے وجوب کی نسبت ہو گی، اب ظاہر ہے کہ امکان اور وجوب ان دونوں نسبتوں میں منافاۃ ہے، پس ثابت ہوا کہ محرک متحرک کا غیر ہوتا ہے؛

صاحب مباحث مشرقیہ (یعنے امام رازی) مذکورۂ بالا دلائل میں سے پہلی تین دلیلوں پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں؛ کیا [1] طبیعت خود اپنی ذات کی محرک نہیں ہوتی؟ لیکن باوجود اس کے وہ خود کبھی متحرک نہیں ہوتی [2] ہم دعوے کرتے ہیں کہ حرکت میں جو اجزا فرض کیے جاتے ہیں وہ باقی نہیں رہتے، [3] اور ہم یہ بھی مانتے ہیں کہ حرکت کسی مخصوص جگہ کی طالب ہوتی ہے، اس کے بعد اب ہم کہتے ہیں کہ جسم خود اپنی ذات کا محرک ہو یہ کیوں جائز نہیں ہو سکتا اور تم جن امور کے متعلق مدعی ہو کہ اس کی وجہ سے

فلاں فلاں خرابیاں لازم آئیں گی ان میں سے کوئی بھی لازم نہ آئے؛ اس پر اگر تم یہ کہو کہ طبیعت حرکت کی مقتضی اس شرط سے ہوتی ہے، کہ اس کے ساتھ کوئی منافی حال شریک ہو جائے یا کسی مناسب حال کا زوال ہو گیا ہو، اور اسی مناسب حال کے ساتھ قرب اور بعد کی نسبتوں کی تجدید کے لیے حرکت کے اجزا بھی تجدد پذیر ہوتے ہیں، پھر جب مناسب حال میسر آجاتا ہے، اور اس کے حصول تک رسائی حاصل ہو جاتی ہے؛ اس وقت سکون پیدا ہو جاتا ہے اور یہ مقررہ قاعدہ ہے کہ معلول پر علت کی اثراندازی جب شرائط کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے؛ تو ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ علت کے تاثیری فعل اور عمل میں استمرار و دوام باقی نہیں رہتا، کیونکہ اس کی تاثیر کے جو شرائط ہیں وہ مفقود ہوتے ہیں؛ ہم کہتے ہیں کہ اگر یہ ہو سکتا ہے اور تم اسے جائز قرار دیتے ہو، تو پھر تم یہ بھی کیوں نہیں جائز سمجھتے کہ تحریک کا اقتضا کسی نامناسب حال کے ساتھ مشروط ہو، اور اسی نامناسب حال کے ساتھ قرب و بعد کی نسبت پیدا ہونے کی وجہ سے حرکت کے اجزا تجدد پذیر ہوں، پھر جس وقت اس نامناسب حال کا ازالہ ہو جائے اسی وقت حرکت بھی منقطع ہو کر ختم ہو جائے، اور اس احتمال کے ازالے کی صورت اس کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتی، کہ یہ کہا جائے کہ خود جسم ہونے کی صفت اگر کسی مخصوص حالت کو طلب کرے گی تو لازم آئے گا کہ ہر جسم یہی چاہے، اور یہی تمھاری چوتھی دلیل تھی، گویا اس کا مطلب یہ ہوا کہ جو تین دلیلیں تم نے پہلے پیش کی ہیں وہ مدعا کے ثابت کرنے میں اس کی محتاج ہیں کہ چوتھی دلیل سے بھی امداد حاصل کی جائے اب میں اسی چوتھی دلیل پر بحث کرتا ہوں اور کہتا ہوں کہ ہر جسم میں ظاہر ہے کہ اس کی کوئی مقدار بھی ہو گی اور اس کے لیے صورت اور ہیولی کا ہونا بھی ضروری ہے، جسم کی مقدار تو وہی ابعاد ثلثہ ہیں، یعنی طول و عرض و عمق، اب یہ تو سب ہی جانتے ہیں کہ ابعاد ثلثہ ایسی چیز ہے جو تمام اجسام میں مشترک ہے، رہی صورت جسمیہ تو اس کے متعلق یہ دعوی کہ تمام اجسام کی ایک ہی صورت جسمیہ ہے چاہیے کہ اس کو دلیل سے ثابت کیا جائے، ہم اس دلیل کی یہ تقریر کرتے ہیں کہ

یہ نا ممکن ہے کہ صورت جسمیہ صرف ان العباد (طول وعرض وعمق) کے قبول کرنے کا نام ہے؛ اس لیے کہ یہ تو صرف ایک اضافی امر ہے؛ اور ظاہر ہے کہ صورت جسمیہ تو جوہر کے مقولے کے نیچے درج ہے، یعنے وہ جوہری حقیقت ہے؛ پس وہ صرف ان العباد کے قبول کرنے کی صفت کیسے ہوسکتی ہے؛ بلکہ واقعہ یہ ہے کہ صورت جسمیہ در اصل ایک ایسی جوہری ماہیت ہے؛ جسے قبول کرنے کی یہ صفت لازم ہوتی ہے؛ اور جب یہ ثابت ہوگیا کہ جسم ہونا یا جسمیۃ ایک ایسی چیز ہے جسے یہ العباد لازم ہوتے ہیں تو ہوسکتا ہے کہ مختلف اجسام میں یہ جسمیت تو مختلف ہو؛ یعنے مختلف اجسام میں مختلف حقیقت رکھنے والی ایسی جسمیت پائی جائے، جو ان العباد کے قبول کرنے کی صفت میں باہم مشترک ہوں، اور یہ مسئلہ بجائے خود ثابت شدہ ہے کہ ایسے امور جو اپنی اپنی حقیقتوں میں مختلف ہوں انھیں ایک ہی حقیقت رکھنے والی شئ لازم ہو؛ ایسا ہوسکتا ہے بلکہ ہوتا ہے، امام رازی نے اس کے بعد یہ اور اضافہ کیا ہے کہ اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ صورۃ جسمیہ میں سارے اجسام مشترک ہیں، لیکن جسم کے مادّے میں تو سب مشترک نہیں ہیں، پس حرکت کی علت اگر جسمیت نہ بھی ہو؛ تو یہ کیوں نہیں ہوسکتا کہ اس کی علت مخصوص مادّہ ہو؛

میں کہتا ہوں کہ وہ جوہر جو العباد ثلثہ کا قابل ہے، اس کا تمام اجسام میں مشترک ہونا، یقیناً بدیہی اور مشاہدے کی بات ہے اس پر کسی دلیل و برہان کے قائم کرنے کی ضرورت نہیں، اور اتنی بات اس کے لیے کافی ہے، کہ حرکت کی علت طبعی مبادی اور خاص محرکات کو قرار دیا جائے، وجہ یہ ہے کہ حرکات اور اوضاع، اور مختلف اینی ومکانی حالات ظاہر ہے کہ یہ سب کے سب اسی مشترک چیز کے اوصاف ہیں؛ اس لیے کہ کسی مکان اور جگہ میں ہونے کی صفت سے جسمیت ہی متصف ہوسکتی ہے؛ یعنے ان صفات کا موصوف وہی جوہر ہوسکتا ہے جو طویل وعریض وعمیق ہو؛ اور یہی حال وضع کا بھی ہے؛ وضع سے میری مراد شے کی وہ حالت ہے؛ جو اس کے بعض اجزا میں دوسرے اجزا کی نسبت سے یا خارجی امور کی نسبت سے پیدا ہوتی ہو؛ اسی طرح ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونے کی صفت کا حال ہے، یعنے ان صفات، اور انتقالی کیفیتوں کا قبول

کرنے والا لامحالہ جسم ہی ہو سکتا ہے؛ پس ثابت ہوا کہ ان امور کا قابلی سبب یعنے قبول کرنے والا سبب جسم ہے؛ اس لئے ضرور ہوا کہ ان کا فاعلی سبب کوئی اور ہو؛ اب اسی فاعلی سبب کے ثابت کرنے میں لوگوں نے مختلف راہیں اختیار کی ہیں؛ بعض طریقے تو وہ ہیں جن کی بنیاد اس پر ہے، کہ جسم میں ان اوصاف کے وجود کا امکان اور اس کی قوت وصلاحیت ثابت کی جائے، اس لیے شئے کی ماہیت کو جو چیز لازم ہوتی ہے، بلکہ شئے کے وجود کو بھی جو امر لازم ہوتا ہے؛ اس کے متعلق یہ جائز قرار دیا گیا ہے کہ اس کا قابل اور فاعل ایک ہی ہو، اور بعض طریقے وہ ہیں جو اس پر مبنی ہیں کہ ان صفات سے جو چیزیں موصوف ہیں ان میں ان صفات کے اختلاف کے باوجود اشتراک کا پہلو پیدا کیا جائے، اب اگر ان صفات میں سے کوئی صفت ایسی ہو؛ جو مشترک ماہیت کے لوازم میں شمار ہوتی ہو؛ تو اس کے لیے ضروری ہے کہ جس طرح اس کا موصوف سب میں مشترک ہے؛ اسی طرح وہ بھی سب میں مشترک ہو؛ اس لیے کہ جو چیز کسی ماہیت کو لازم ہوتی ہے؛ وہ اس ماہیت کے تمام افراد کو بھی لازم ہوگی ان لوگوں نے اسی کے ساتھ اس پر بھی دلیل قائم کی ہے، کہ اجسام کے تمام انواع اور اجناس میں جسمیت ایک مشترک نوعی طبیعت کی حیثیت رکھتی ہے؛ جیسا کہ اس کا ذکر آگے آ رہا ہے؛

باقی امام رازی نے جو یہ کہا کہ مختلف امور کے متعلق یہ جائز ہے، کہ کسی ایک لازم میں وہ مشترک ہوں، تو اس کے متعلق ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ بات اس شرط کے ساتھ جائز قرار دی گئی ہے؛ کہ لزوم کا منشا وہاں اشتراک کا پہلو ہو نہ کہ اختلاف کی جہت جیسا کہ اپنے مقام میں بیان کیا گیا ہے، اور اتنی بات تو ہم یقیناً جانتے ہیں کہ ابعاد کے قبول کرنے کی صفت اگرچہ ایک اضافی اور نسبتی امر ہے لیکن بہرحال جسم میں یہ قابلیت محض جسم ہونے ہی کی وجہ سے پائی جاتی ہے؛ نہ کہ ان امور کی وجہ سے جن میں مختلف اجسام ایک دوسرے سے ممتاز ہیں؛ ظاہر ہے کہ جسم ہونے کی صفت تمام اجسام میں بداہتہً مشترک ہے اور اس پر سب کا اتفاق بھی ہے اگرچہ مختلف اجسام اپنی اپنی ماہیتوں میں مختلف بھی ہیں کہ

فاعلی سبب کے ثابت کرنے کے جو مختلف طریقے ہیں ان میں ایک طریقہ وہ بھی ہے جس میں یہ ثابت کیا جاتا ہے، کہ اجسام میں جو مختلف الحقائق مادے اور ہیولی ہیں؛ یہ ان حرکات کے مبادی اور ان مختلف آثار کے اسباب نہیں ہوسکتے، جو جسم کے ہر ہر نوع کے ساتھ اختصاص رکھتے ہیں، وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ ہیولی تو صرف قوت اور استعداد کا نام ہے، اور اس میں اختلاف بھی جو کچھ پیدا ہوتا ہے؛ وہ صورتوں اور طبیعتوں کے اختلاف کا نتیجہ ہے؛ اس بیان سے امام رازی کے اس قول کی بھی تردید ہو جاتی ہے جو انھوں نے کہا تھا کہ یہ کیوں جائز نہ ہو؛ کہ حرکت کی علت مخصوص مادہ ہو" حالانکہ وہ یہ نہ سمجھ سکے کہ مادے میں خصوصیت جو کچھ بھی پیدا ہوتی ہے؛ وہ اس صورت کا نتیجہ ہوتا ہے؛ جو اس سے پہلے ہوتی ہے؛ تم عنقریب اس سے واقف بھی کیے جاؤ گے، کہ تقدم کی ہر قسم کے اعتبار سے فعلیت قوت پر مقدم ہوتی ہے، امام رازی نے اس کے بعد ارقام فرمایا ہے، کہ فلک کے متعلق حکما کا عقیدہ ہے، کہ وہ کون وفساد بناؤ و بگاڑ کی صلاحیت نہیں رکھتا، اس کا مطلب یہ ہوا کہ فلک کی جو شکل وصورت وضع ومقدار ہوتی ہے؛ ان کا ثبوت اس کے لیے واجب وضروری ہو؛ اب سوال پیدا ہوتا ہے، کہ یہ ضرورت اور وجوب کس کا اثر ہے؛ اگر فلک کی جسمیت اس کی علت ہے، تو جب تمام اجسام میں ان صفات کا پایا جانا ضروری نہ ہوا، اسی طرح ہم حرکت کی علت بھی جسمیت کو قرار دیتے ہیں، لیکن اس کی وجہ سے ہر جسم کا متحرک ہونا ضروری نہیں ہے، اور اگر اس ضرورت ووجوب کی علت جسمیت نہیں، بلکہ کوئی اور بات ہے، جو جسم میں پائی جاتی ہے، تو سوال اس کے متعلق پیدا ہوتا ہے کہ یہ بات فلک کی جسمیت کے لیے لازم ہے یا نہیں، اگر نہیں لازم ہے، تو جو چیز اس کو لازم ہوگی وہ فلک کی جسمیت کو لازم نہ ہوگی، اور اگر یہ بات فلک کی جسمیت کو لازم ہے؛ تو جو احتمالات پہلے پیدا ہوتے تھے وہی اب بھی پیدا ہو جائیں گے، اور گفتگو کے ختم کرنے کی صورت اس کے سوا اور کچھ نہیں ہوسکتی کہ ان اوصاف کو فلک کی جسمیت کے لیے لازم نہ قرار دیا جائے، اور اس کا مآل یہ ہوگا کہ (خرق والتیام) یا شکست وریخت فساد اور بگاڑ فلک میں بھی جائز ٹھیرایا جائے،

یا یہ صورت تسلیم کی جائے کہ یہ اوصاف فلک کی جسمیت کو نہیں بلکہ مطلق جسمیت کے لوازم میں ہیں؛ پھر یہ لزوم خواہ براہ راست ہو، یا کسی ایسے امر کے ذریعے سے ہو، جو مطلق جسمیت کو لازم ہو؛ مگر جب ہم یہ دیکھ رہے ہیں کہ باوجود اس کے فلک کے یہ اوصاف تمام اجسام میں مشترک نہیں ہیں؛ تو کیوں نہیں حرکت کے متعلق بھی یہی مان لیا جاتا ہے؛ اور اگر یہ احتمال پیدا کیا جائے کہ ان اوصاف کا لزوم فلک کے لیے اس چیز کا نتیجہ ہے؛ جس میں جسمیت حلول کیے ہوئے ہے؛ یعنے مادے کا نتیجہ ہے، اور فلک کے مادے چونکہ باقی دوسرے مادوں سے مختلف ہیں، اور وہی فلک کے ان اشکال اور ان جسمانی مقداروں کا طالب ہے اس لیے فلک کی جسمیت اور ان اوصاف میں لزوم کی نسبت پیدا ہو گئی، ہم اس کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ جب یہی واقعہ ہے، تو پھر یہ کیوں نہیں ہو سکتا کہ بعض اجسام کے لیے بھی ایسے مخصوص مادے ہوں؛ جو دوسرے اجسام کے مادوں سے مختلف ہوں، اور وہی مخصوص حرکتوں کے مقتضی ہوں اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ایسی حرکت تمام اجسام میں مشترک ہو جائے،

میں کہتا ہوں کہ امام رازی نے فلک کے متعلق جو بات کہی اس کی بنیاد اس پر ہے کہ چند خاص مسائل سے انھوں نے غفلت برتی، یعنے ماہیت کے احوال کی کیفیت اور جنس و فصل میں جو تعلق ہوتا ہے اور اس تعلق سے ذہن میں فصل جنس کو کس طریقے سے نوع کی شکل عطا کرتی ہے؛ اور خارج میں جو نوع مرکب ہوتی ہے؛ اس کی صورت اور اس کے مادے میں تلازم کی کیا شکل ہوتی ہے، ان تمام امور سے بے خبر ہو کر انھوں نے یہ اعتراض کیا ہے؛ نیز وہ اس سے بھی ناواقف ہیں کہ فلکی صورت بلکہ اجسام میں جو خاص خاص صورتیں پائی جاتی ہیں، یہی صورتیں ان اجسام کی جسمیت کو حاصل اور تیار کرتی ہیں، یہی واقعہ ہے نہ کہ فلک کی فلکیت کو اس کی جسمیت حاصل اور تیار کرتی ہے یا نار میں ناریت کو اور پانی میں مائیت (پانی ہونے) کی صفت کو اس کی جسمیت حاصل کرتی ہے، الغرض ہر ہر نوع کے مخصوص لوازم و آثار سب اس نوع کی صورتوں کا نتیجہ ہوتا ہے نہ کہ جسمیت کا، جیسا کہ اس کی تفصیلی بحث صورتوں کے بیان میں آرہی ہے؛

باقی امام نے مادّے کے متعلق جو یہ جائز قرار دیا ہے کہ وہی مخصوص حرکت اور دیگر آثار و خواص کا مقتضی ہو سکتا ہے؛ تو یہ ایک قسم کا لفظی مغالطہ ہے؛ اس لیے کہ جس چیز کو وہ مادّہ قرار دے رہے ہیں، اپنی حقیقت اور اپنے معنے کے اعتبار سے وہ مادّہ نہیں بلکہ صورت ہے، گویا ان کے بیان میں صرف لفظ تو ضرور مادّے کا استعمال کیا گیا ہے۔ لیکن معنے وہ نہیں ہے جو واقعی مادّے کا ہونا چاہیے، انھوں نے جو کچھ بھی اس موقع پر مادّے کی تفسیر کی ہے، یہ ٹھیک صورت کی تفسیر ہے؛ آخر صورت سے ہماری مراد اس کے سوا اور کیا ہوتی ہے کہ مخصوص آثار کا وہ مبدء و سرچشمہ ہے؛ اور ہم یہاں جس چیز سے بحث کر رہے ہیں وہ ذاتی حرکت کے مبدء اور منشا ہی کے متعلق تو کر رہے ہیں، حقیقت کے واضح ہونے کے بعد لفظی جھگڑوں میں الجھ کر دلائل پیش کرنے کی ہمیں ضرورت نہیں؛

امام نے اس کے بعد لکھا ہے، کہ مذکورۂ بالا دلیل سے قوتی اور طبائع کے ثبوت پر کوئی روشنی نہیں پڑتی، ہاں! اگر یہ ثابت ہو جائے کہ مادّہ اجسام میں مشترک ہوتا ہے؛ اس وقت البتہ یہ دلیل مفید ہو سکتی ہے لیکن جب تک اس کا ثبوت فراہم نہیں ہوتا اس وقت تک یہ دلیل بیکار ہے؛ اس پر اگر یہ کہا جائے کہ مادّہ حرکت کے مبدء ہونے کی صلاحیت اس لیے نہیں رکھتا کہ خود اپنی ذات کی حد تک وہ تو صرف قبول کرنے کی صفت کا سرمایہ دار ہے، اور یہ ناممکن ہے کہ ایک ہی چیز میں قبول کرنے کی صفت بھی ہو؛ اور وہی فاعل بھی ہو! میں کہتا ہوں کہ علت کی بحث میں اس قاعدے کی غلطی واضح ہو چکی ہے لیکن خیر اس مقدمے کی صحت تسلیم کر کے اگر مدعا کو ثابت کرنے کی کوشش کی جائے تو وہی پانچویں دلیل والی تقریر ہو گی، اب ہم اس پر بھی تنقید کرتے ہیں؛ سب سے پہلا اور زوردار اعتراض میرا اس پر یہ ہے کہ خود یہی لوگ یہ مانتے ہیں کہ ماہیتیں اپنے لوازم کو قبول بھی کرتی ہیں اور وہی اس کی فاعل بھی ہیں؛ پس یہاں جس طرح قابل و فاعل ایک ہی چیز قرار دی گئی ہے؛ یہ بات حرکت کے متعلق کیوں جائز نہیں ہو سکتی؛ میں کہتا ہوں کہ مقولۂ ان یفعل (فعل و تاثیر کا مقولہ) اور مقولۂ ان ینفعل

(انفعال وتاثر والا مقولہ) ان دونوں مقولوں میں جو اختلاف ہے اسی طرح قوت اور فعل میں جو اختلاف ہے؛ اور امکان و توعی، اور اس کے مقابل میں ایجاب اور ضرورت کی جو حالت ہے؛ یہ اختلافات قطعاً بدیہی ہیں اور کوئی اس میں شک نہیں کر سکتا، پھر ایک ہی چیز سے دونوں کا تعلق کیسے ہو سکتا ہے؟ باقی ماہیتوں کے لوازم کے ذریعے سے جو قدح کرنے کی کوشش کی گئی ہے؛ تو یہ اس لیے غلط ہے، کہ یہاں بھی امام ایک مغالطے میں مبتلا ہیں؛ یعنے قابل یا قبول کرنے والی ذات، کا اطلاق کبھی اس تغیر و انقلاب پر کیا جاتا ہے؛ جو تاثیر اور انفعال کا نتیجہ ہوتا ہے، اور کبھی اسی لفظ سے صفت و موصوف کی اس تعلق کی تعبیر کی جاتی ہے، جس میں لزوم ہو، یعنے اتصاف لزومی کو بھی قبول کہتے ہیں؛

فصل

اس فصل میں حرکت پیدا کرنے والی قوت یعنے قوت محرکہ کے اقسام بیان کیے جائیں گے، اور اسی ذیل میں عقلی محرک کے وجود کو بھی ثابت کیا جائے گا، تو معلوم ہونا چاہیے، کہ حرکت دینے والی طاقت یعنے قوت محرکہ بعض تو ایسی ہوتی ہے، جو بذات خود حرکت کو پیدا کرتی ہے؛ اور بعض ایسی ہوتی ہے؛ جو بالواسطہ عمل کرتی ہے، مثلاً نجار (بڑھئی) بسولے کے ذریعے سے حرکات پیدا کرتا ہے، پھر ان ہی محرکات میں بعض ایسے محرکات جو براہِ راست عمل کرتے ہیں، ان سے صرف حرکت کی پیدائش ہوتی ہے، اور بعض محرکات ایسے ہوتے ہیں جو براہ راست تو اثر انداز نہیں ہوتے، لیکن حرکت کرنے والی چیز خود بھی اور جو حرکت اس میں پیدا ہوتی ہے وہ بھی اسی قوۃ محرکہ سے پیدا ہوتے ہیں اس کا مطلب تمھیں عنقریب معلوم ہوگا، ایک قسم اسی کی وہ بھی ہے جو اس لیے کسی دوسرے میں حرکت پیدا کرتا ہے، تاکہ خود بھی متحرک ہو؛ اور کبھی اس لیے محرک ہوتا ہے، تاکہ خود متحرک نہ ہو، جیسے عاشق ہیں جب معشوق حرکت پیدا کرے اور معلم جب شاگرد کو متحرک کرے (پہلی مثال پہلی قسم کی ہے اور دوسری دوسری کی) چونکہ غیر تناہی اور لامحدود اجسام کا ہونا دلائل سے ثابت ہو چکا ہے کہ محال ہے، اس لیے یہ ناممکن ہے کہ مختلف حرکت کرنے والی چیزیں ایک ساتھ لاتناہی

حدود تک متحرک ہوں، اس دعوے کو چند دلیلوں سے ثابت کیا جاتا ہے، پہلی دلیل اس کی یہ ہے، کہ حرکت پذیر شے کے لیے ضروری ہے کہ وہ جسم ہو، یا کوئی سی مادی شے ہو، اور اگر مذکورۂ بالا صورت تجویز کی جائے گی تو لازم آتا ہے کہ اجسام غیر متناہی ہو جائیں، دوسری دلیل یہ ہے کہ اسباب و علل کے لیے ضروری ہے کہ وہ متناہی اور محدود ہوں، جس کی وجہ یہ ہے کہ ہم ایک متحرک کو اگر ایسا آخری متحرک فرض کریں جسے کوئی ایسا محرک متحرک کرے جو خود بھی متحرک ہو، تو جب تک کوئی دوسرا محرک اس کو متحرک نہ کرے گا، یہ صورت ممکن الوقوع نہیں ہو سکتی، بہر حال یہاں تین چیزیں پیدا ہوتی ہیں، (۱) آخری متحرک (۲) اس آخری متحرک کا محرک (۳) اس محرک کا محرک، اب ظاہر ہے کہ اس سلسلے میں جو بیچ میں واقع ہے، یعنے نمبر دوم اس میں دو نسبتیں پیدا ہوں گی، اور اس سلسلے میں اس نمبر دوم کی خاص صفت یہ ہو گی کہ وہ حرکت کو پیدا بھی کرتا ہے، اور خود متحرک و حرکت پذیر بھی ہے، اب یہ درمیان والی چیز خواہ ایک ہی ہو، یا اس کو لامحدود اور غیر متناہی فرض کیا جائے، بہر حال جب تک اس کی حیثیت واسطہ اور درمیانی ہونے کی ہے، حرکت اس سلسلے میں پیدا نہیں ہو سکتی، پس ضرور ہوا کہ معاملہ کسی ایسے محرک پر جا کر ختم ہو، جو واسطے اور درمیانی ہونے کی حیثیت نہ رکھتا ہو، اور یہی وہ شے ہو گی جو قوت سے فعلیت کی طرف چیزوں کو لائے، اور ان کی موجد ہو، پس ثابت ہوا کہ ایجاد کا کام جس پر پہنچ کر ختم ہو گا وہ کوئی بالفعل امر ہو گا اور بذات خود موجود ہو گا، الحاصل ایسا محرک جو خود متحرک نہ ہو، اس کی تحریک کی دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں، یا تو وہ اس جسم میں جس میں حرکت پیدا ہو گی اس مبدء کو پیدا کرے گا جس سے براہ راست حرکت صادر ہوتی ہے، یا اس لیے جسم کو متحرک کرے گا کہ خود یہ محرک اس حرکت کی ایسی غایت ہے جس سے اس کی تکمیل ہوتی ہے، اور وہ ایسا خیر اور ایسا معشوق ہے جس کی طرف توجہ کی جاتی ہے، اور یہ بات بجائے خود ثابت شدہ ہے، ضرور ہے کہ جسم کی ہر وہ قوت جس سے حرکت پیدا ہوتی ہے، یعنے وہ محرک ہوتی ہے ضرور ہے کہ بالذات نہیں بلکہ بالعرض خود بھی متحرک اور

حرکت پذیر ہو؛

خلاصہ یہ نکلا کہ ایسا محرک جو خود متحرک نہ ہو؛ وہ جسمانی قوت نہیں ہو سکتا، اور تم یہ بھی جان چکے ہو کہ ہر وہ جسم جس سے خاص افعال یا مخصوص حرکات صادر ہوتے ہوں وہ کسی عارضی یا اتفاقی یا خارجی اور قسری امر کا نتیجہ نہیں ہو سکتا؛ پس ضرور ہوا کہ وہ کسی ایسی قوت کی طرف منسوب ہو، جو جسم ہونے کی صفت کے ماسوا ہو؛ اور وہ یا طبیعت ہو سکتی ہے، یا نفسانی ارادہ ہو سکتا ہے؛ یعنے ایسا نفسانی ارادہ جس کا تعلق جسم اور جسمانی امور سے ہو، ان دونوں صورتوں میں سے کوئی سی صورت پائی جائے یہ ضرور ہے کہ اس قوت کا تعلق جسم سے ہو، اور یہ کہ جسم سے بالکلیہ جدا اور علیٰحدہ بھی نہ ہو، کیونکہ جو شے اجسام سے بالکل جدا ہو گی اور کوئی لگاؤ اس کو جسم سے نہ ہوگا، اور پھر حرکت بھی کرے گی، تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ اس حرکت کے ذریعے سے وہ کسی ایسی چیز کو حاصل کرنا چاہتی ہے، جو اس میں موجود نہ تھی، اور تم کو بتایا جا چکا ہے کہ یہ بالکل غلط بات ہے،

پس ثابت ہوا کہ جو چیز جسم سے علیٰحدہ ہو گی، وہ اگر جسم کی شرکت کے ساتھ حرکت کو پیدا کرے گی تو اس کی اس تحریکی عمل کی مذکورۂ بالا دو صورتوں میں کوئی ایک صورت ہی ہو سکتی ہے، اس کے سوا اس کی کوئی تیسری شکل نہیں جیسا کہ فلکی حرکات کا حال ہے؛

فصل

جسم کے ان مخصوص افعال اور مخصوص حرکات کا قریبی مبدء کوئی ایسی چیز نہیں ہو سکتی جو مادّے سے مجرد اور پاک ہو،

اس فصل میں اسی مقدمے سے بحث کی جائے گی، میں اس کی تقریر یوں کرتا ہوں، کہ کوئی خاص جسم اگر اس تاثیری عمل یعنے حرکت کو کسی ایسے امر کے ذریعے سے قبول کرتا ہے جو مفارق اور مادّے سے پاک و مجرد ہے، تو اس کی یہی صورتیں ہو سکتی ہیں، یعنے اس تاثیری عمل کو جو یہ جسم قبول کرے گا تو یا اس لیے کرے گا کہ وہ جسم ہے یا اس لیے کہ خود اس جسم میں کوئی قوت ہے یا یہ نہیں بلکہ اس مجرد و مفارق وجود کی کسی قوت کا یہ نتیجہ ہو گا، پہلی صورت میں لازم آتا ہے، کہ اس حرکت،

اور فعل میں سارے اجسام اس کے شریک ہو جائیں، جیسا کہ تم جان چکے ہو حالانکہ یہ واقعہ نہیں ہے، دوسری صورت یعنے جسم ہی کی کسی قوت کا یہ ثمرہ ہو؛ اور یہی ہمارا مدعا ہے، باقی تیسری صورت تو سوال یہ ہے، کہ اس مجرد اور مفارق وجود میں جو یہ قوت ہے، کیا بذات خود اس تاثیری عمل کو وہ چاہتی ہے، اگر یہی بات ہے تو پھر اس قوت میں بھی وہی گفتگو ہوگی جو اس مفارق میں کی گئی تھی، جیسا کہ گزر چکا اور اگر اس تاثیری عمل کا صدور اس مفارق کی قوت کا نتیجہ نہیں ہے، بلکہ یہ اس کے ارادے کا اثر ہے، تو اب یہ پوچھا جاتا ہے کہ اس ارادے نے جو خاص اسی جسم کو اس تاثیری عمل کے لیے اختیار کیا یہ بات اس جسم کی کسی خاصیت کا نتیجہ ہے، یا ایسا نہیں ہے، بلکہ بے سوچے سمجھے یوں ہی بلا وجہ جزافی طور پر اس کا انتخاب ہوا ہے، اگر ایسا ہے، تو چاہیے کہ عالم کی خصوصاً افلاک کی جو موجودہ وضع ہے، اس میں دوام اور استمرار نہ پایا جاتا، اور اس کا یہ نظام جو دوامی ہے؛ یا زیادہ تر دوامی ہے، یہ صورت پیش نہ آتی، اس لیے کہ ایسی باتیں جو محض بخت و اتفاق کا نتیجہ ہوتی ہیں، تم کو عنقریب بتایا جائے گا کہ وہ نہ دوامی رنگ کی ہوتی ہیں اور نہ ایسی ہوتی ہیں جن کے قیام و بقا میں اکثریت ہو، اور ظاہر ہے کہ جتنے طبعی آثار اور امور ہیں؛ وہ یا دوامی ہوتے ہیں، یا اکثریت سے ان کا تعلق ہوتا ہے، پس معلوم ہوا کہ یہاں جو کچھ ہو رہا ہے، اس میں کوئی بات بھی اتفاق اور یوں ہی بلا وجہ جزافی نہیں ہیں، آگے تم کو یہ بتایا جائے گا کہ ان سب کی توجہ کلی مقاصد اور اغراض کی طرف ہے؛ پس اتفاقی ہونے کی شق تو باطل ٹھیری، اور یہی بات متعین ہوئی کہ ارادے کے اس تاثیری عمل کی وجہ جسم کی خاص خصوصیت ہے؛ اور وہی بذات خود حرکت کو چاہتی ہے، ظاہر ہے کہ یہ خصوصیت قوت اور طبیعت کے سوا اور کیا چیز ہو سکتی ہے، جسم ان ہی کے ذریعے سے حرکت کر کے اپنے ثانوی کمالات کو حاصل کرتا ہے؛ یعنے اپنی جگہ اور اپنی شکل کو چھوڑ کر ان ثانوی کمالات کو حاصل کرنا چاہتا ہے، ہیں جسمانی صورتوں کے باب میں اس مسئلے پر تفصیلی گفتگو کروں گا، اور جو حال طبیعت کا

ہے، یہی حال ان بیرونی کیفیات اور حالات کا ہے، جو جسم کو پیش آتے ہیں، مثلاً پانی جب گرم ہو جاتا ہے اور مٹی جب اوپر کی جانب پھینک دی جاتی ہے، یا ہوا جب کسی خارجی اور قسری قوت کے ذریعے سے بند ہو جاتی ہے تو ان صورتوں میں طبیعت یہ کرتی ہے، کہ ان خارجی آثار کے جو قسری ہی اسباب و مبادی ہوتے ہیں ان کے ہٹ جانے کے بعد پھر جسم کو اسی طبیعی حالت کی طرف واپس کر دیتی ہے، اور ان طبیعی حالات کی پھر خود حفاظت کرتی ہے، مثلاً پانی کو پھر ٹھنڈک کی طرف اور مٹی کو نشیب کی طرف ہوا کو اس کے طبیعی قوام کی حالت میں واپس لے آتی ہے، یہی حال آدمی کے بدن کا ہے، کہ جب بعض عناصر کے غلبے کی وجہ سے بیماریوں میں اس کا طبیعی مزاج اپنے فطری حال سے منحرف ہو جاتا ہے، تو اس وقت اسی طبیعت کو جس کے متعلق بدن کی ترتیب و پرداخت کا کام سپرد ہے، جب قوی کر دیا جاتا ہے، تو پھر وہی بدن کو فطری مزاج کی طرف واپس لے آتی ہے، یہاں سے یہ بات بھی معلوم ہوئی، کہ نفس مزاج نہیں ہے، اس لیے کہ جو مزاج معدوم ہو جاتا ہے ظاہر ہے کہ پھر اس کی ذات اصلی حالت کی طرف واپس نہیں ہوتی، کیونکہ جو چیز معدوم ہو جاتی ہے، وہ پھر دوبارہ موجود نہیں ہو سکتی،

فصل اس فصل میں یہ بیان کیا جائے گا کہ ہر نو پیدا حادث چیز کے لیے ضروری ہے کہ اس کی وجود کی صلاحیت اور قوت اس سے پہلے موجود ہو، اور یہ کہ اس کے لیے ایک ایسے مادے کی بھی حاجت ہے، جو اس حادث کا محل ہو، اور یہ بھی بتایا جائے گا کہ ہر وہ چیز جس کے وجود اور ہونے کی صلاحیت و قوت اس سے پہلے موجود نہ ہوگی، اس کی پیدائش اور اس کا حدوث ہی ناممکن ہے، اور یہ کہ جو چیز اس طرح پائی جائے کہ پہلے نہ تھی اور بعد کو موجود ہوئی یعنی ایک زمانہ گزرا جس میں وہ نہ ہو، اور پھر بعد کو اس زمانے کے گزرنے کے بعد وقوع پذیر ہوئی ہو، اس قسم کی چیزوں میں ناگزیر ہے کہ اس کا مادہ پہلے سے

موجود ہو، وجہ اس کی یہ ہے، کہ اپنے پائے جانے سے پہلے ظاہر ہے، کہ اس قسم کی چیزوں کا وجود، بذات خود ممکن ہوگا کیونکہ اس وقت اگر اس کا ہونا ناممکن و ممتنع ہوگا تو ظاہر ہے کہ ایسی چیز پھر کبھی بھی موجود نہیں ہو سکتی، اور اگر ممتنع و ناممکن نہیں بلکہ اس وقت اس کے وجود کو ضروری و واجب قرار دیا جائے تو پھر وہ معدوم نہیں ہو سکتی، اس سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ اس طرز کے موجودات کے وجود کا امکان، اس کی قدرت سے بالکل الگ بات ہے، جو فاعل کو اس قسم کی چیزوں پر حاصل ہوتی ہے، اس لیے کہ شے کے وجود کا ممکن ہونا یہ اس کے ان حالات میں سے ہے جو خود اس کے وجود کی نسبت سے اس کے لیے ثابت ہوتے ہیں، یعنی کسی خارجی امر کی نسبت سے یہ صفت اس کی طرف منسوب نہیں ہوتی، بہر حال اس تقریر سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ان چیزوں کے وجود کے امکان کی خود اپنی ایک خاص حقیقت ہوتی ہے، جس کا وجود خود اس ممکن کے وجود سے پہلے ہوتا ہے، امکان کی اس حقیقت کے متعلق یہ خیال نہ کرنا چاہئے، کہ وہ صرف ایک ذہنی تصور اور فقط عقلی اعتبار ہے، بلکہ یہ ایک ایسی صفت ہے جو خارج میں عارض ہوتی ہے، اور یہ بات میں نے اس لیے کہی، کہ جس چیز کے وجود کا یہ امکان ہے، اسی کی طرف منسوب کرنے کے بعد یہ اضافی صفت حاصل ہوتی ہے، پس معلوم ہوا کہ یہی نسبت اور اضافت اس امکان کی مقوم ہے؛ اور اسی سے اس کا قوام تیار ہوتا ہے؛ اس نسبت اور اضافت کے سوا وہ کوئی اور چیز نہیں ہے، میرا مطلب یہ ہے کہ مطلق وجود کا امکان نہ جوہر ہے اور نہ عرض بلکہ نسبت اور اضافت کے سوا وہ اور کچھ نہیں ہے؛ کیونکہ اگر اسے جوہر قرار دیا جائے گا تو اس وقت یہ ماننا پڑے گا کہ اس نسبت اور اضافت سے قطع نظر کرنے کے بعد بھی اس کے لیے کوئی مخصوص وجود ثابت ہوگا اور ایسی صورت میں وہ بذات خود واجب الوجود ہو جائے گا، اور وجود کے امکان کے منشاء ہونے کی جو اس کی حیثیت تھی وہ باقی نہ رہے گی، اور یہی بات اس شکل میں بھی لازم آئے گی جب اس کو بجائے جوہر کے قار اور برقرار رہنے والا

عرض قرار دیا جائے، پس معلوم ہوا کہ وجود کے امکان کی صورت یہ نہیں ہے کہ پہلے تو خارج میں اس کا وجود نہیں ہوتا پھر بعد کو خارج سے اس کو نسبت اور اضافت کی صفت عارض ہوتی ہے؛ بلکہ وجود کے امکان کے موجود ہونے کے یہی معنے ہیں کہ خاص خاص امکانات دراصل موجود ہوتے ہیں، اور اسی بنیاد پر وہ مضاف نہیں جو حقیقی مضاف کہلاتا ہے، بلکہ عموماً جس معنے میں مضاف کے لفظ کا استعمال مشہور ہے، اس کے ذیل میں وہ داخل ہو جاتا ہے، ان سب باتوں کا حاصل یہ نکلا کہ خاص خاص امکانات دراصل اپنے اپنے خاص موضوع اور محل کے اعراض ہیں، اور کسی خاص وجود مثلاً زید کے وجود کی طرف جو اضافت اور نسبت ان کی ہوتی ہے، یہی ان کی مقوم ہوتی ہے، اور اسی سے ان کا قوام تیار ہوتا ہے، اور ظاہر ہے کہ جوہر کی تقویم عرض سے نہیں ہو سکتی، پس ثابت ہوا کہ امکان عرض ہے، اور عرض کے لیے ضروری ہے کہ وہ کسی موضوع اور محل میں پایا جائے، اب ہم اسی امکان کا نام وجود کی قوت اور صلاحیت رکھتے ہیں، اور اس کے محل کا نام مختلف اعتباروں کی بنیاد پر موضوع مادہ ہیولی قرار دیتے ہیں، بہر حال امکان کی یہ وہ صورت ہے جو اگرچہ ایک وجودی امر ہے، لیکن عدم اور نیستی بھی اس میں سنی ہوئی اور مخلوط ہے؛ اور جس طرح وجود مطلق تشکیکی قسم کا ایک عام مفہوم ہے، یعنے اپنے ماتحت افراد پر اس کا اطلاق برابر برابر طریقے سے نہیں بلکہ تفاوت کے ساتھ ہوتا ہے؛ اسی طرح امکان کی اس قسم میں بھی جو عمومیت پائی جاتی ہے، وہ تشکیکی طرز کی عمومیت ہے؛ اس کے نیچے ایسے امکانات مندرج ہیں جن کے نام مجہول ہیں اور ان کی تعبیر اس طریقے سے کی جاتی ہے، یعنے کہا جاتا ہے کہ

فلاں چیز کا امکان، فلاں چیز کا امکان؛

پس اب یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچی کہ ہر حادث نو پیدا چیز سے پہلے مادے کا ہونا ضروری ہے؛ اور یہی مادہ اس حادث چیز کی پیدائش وحدوث کے منجملہ مختلف اسباب و علل کے خود بھی ایک سبب ہوتا ہے؛ اور اسی سے یہ مسئلہ بھی ثابت ہوا کہ جہاں بود و نابود بناؤ اور بگاڑ کون و فساد کا قصہ پیش آتا ہے، وہاں یہ ضروری ہے کہ بننے والی اور بگڑنے والی چیز

یعنے کائن اور فاسد دونوں کا ہیولیٰ ایک ہی ہو، ورنہ پھر لازم آئے گا کہ ان صورتوں میں ہیولیٰ کی پیدائش بھی نئے سرے سے ہو، جو محال ہے، کیونکہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس نو پیدا ہیولیٰ سے پہلے اس کے وجود کا بھی امکان پایا جائے، گویا اس ہیولیٰ کے امکان کے لیے بھی ہیولیٰ ماننا پڑے گا، اور یوں یہ سلسلہ دراز ہوکر تسلسل کی شکل پیدا کرے گا۔ اور بجز ایک صورت کے جس کا ذکر آیندہ کیا جائے گا، تسلسل کی تمام صورتیں محال ہیں؛ ہیولیٰ کے متعلق تسلسل کے جواز کی شکل اس موقع پر پیدا ہوتی ہے، جہاں صورت کے مسلسل اور پیہم تجدد سے، ہیولیٰ بھی تجدد پذیر اور نو بہ نو ہوتا چلا جائے؛

یہاں جاننے کی ایک بات یہ بھی ہے کہ جو امکان شے کے بالفعل پیدا ہو جانے کے بعد معدوم ہو جاتا ہے، اس کے لیے کوئی سبب ضرور ہوگا اور لامحالہ وہ حادث اور نو پیدا ہوگا، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں اس کے لیے بھی کوئی ایسا امکان ہونا چاہئے، جو اس سے پہلے پایا جائے، اور زمانی طور پر اس پر مقدم ہو، اور یہ سلسلہ بھی لامتناہی حدود تک پھیلتا چلا جائے گا، پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے، کہ ہیولیٰ میں بلکہ ہر مادّے میں بحیثیت مادہ ہونے کے اس کی صلاحیت اور قوت ہوتی ہے کہ وہ فعلیت کا رنگ اختیار کرے، یعنے کوئی شے بالفعل ہو جائے، لیکن اس کی فعلیت کے یہ معنے نہیں ہوتے کہ وہ موجود ہو جائے اور پایا جائے اسی طرح صورت کے امکان کے معنے یہ ہیں کہ وہ اس رنگ میں پائی جائے کہ وہ ابھی کوئی بالفعل شئے نہیں ہے؛ کیونکہ صورت تو خود ہی فعلیت ہے، اس کے بعد اب ہم کہتے ہیں کہ صورت کے وجود کا امکان ایک ایسی موجود صفت ہے جو اس کے ہیولیٰ میں پائی جاتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب اس صفت کا تصور کیا جائے تو اسی کے ساتھ یہ تصور بھی ذہن میں پیدا ہو، کہ وہ صورت کے وجود کا امکان ہے اس کو مثال سے سمجھو، مثلاً کسی حوض کی کشادگی کے متعلق غور کرو، ظاہر ہے کہ یہ کشادگی اور وسعت حوض کی صفت ہے اب اگر حوض کا تصور قائم کیا جائے، اور اسی کے ساتھ اس بات کو بھی خیال کے سامنے لایا جائے کہ

پانی کی کتنی مقدار کی گنجائش اس حوض میں ہے! یہی پانی کے وجود کا امکان ہوگا، اسی طرح گھر کا صحن ظاہر ہے، کہ گھر کی صفت ہے؛ اب اگر گھر کا تصور کیا جائے اور اسی کے ساتھ یہ بات بھی سوچی جائے کہ اس میں کتنے آدمیوں کی گنجائش ہے؛ یہی بات ان آدمیوں کے وجود کا امکان ہوگا، ان مثالوں سے اس شبہے کا ازالہ ہو جاتا ہے جو اس موقع پر پیش آتا ہے؛ یعنے جو موجود ہے؛ وہ معدوم کی طرف کیسے مضاف اور منسوب ہو سکتا ہے؛ کیونکہ مضاف کے تو یہی معنے ہیں کہ شئے کا اس طرح ہونا کہ جب اس کا خیال کیا جائے معاً اس کے ساتھ مضاف الیہ یعنے جس کی طرف وہ منسوب ہے، اس کا خیال بھی دماغ میں آجائے، یہاں اگر یہ کہا جائے کہ حوض اور صحن کی گنجائش تو وجودی امور ہیں اور قوت ایک عدمی بات ہے، پھر ان وجودی امور کو قوت اور امکان کیسے قرار دیا جا سکتا ہے؛ تو صورت یوں ہوگی، کہ ان دونوں (یعنے حوض اور گھر کی گنجائش) کو جب اس چیز کے لحاظ سے تصور کیا جائے جو ان میں بھری جائے گی مثلاً پانی کے لحاظ سے تو اس وقت ان کی نسبت وجود کی طرف نہیں ہوگی، بلکہ ایک ایسے عدمی امر کی جانب ہوگی، جو مطلقاً وجود کے مقابلے سے پیدا ہوتا ہے، یعنے جب پانی نہ ہو اس وقت پانی کی گنجائش اور جب آدمی نہ ہوں اس وقت آنگن کی گنجائش کا امکان ہے ظاہر ہے کہ یہ وجود کی طرف نہیں بلکہ عدم ہی کی طرف اضافت ہے جو وجود کے مقابلے سے پیدا ہوا ہے؛

ایک تنبیہ بعض حوادث کی حالت تو یہ ہوتی ہے، کہ ان کے وجود کا امکان مادے کے اندر پایا جاتا ہے، اور بعض چیزیں ایسی بھی ہوتی ہیں جن کے وجود کا امکان مادے کے اندر نہیں بلکہ مادے کے ساتھ پایا جاتا ہے؛ پہلی قسم کی مثال مثلاً صورت جسمیہ ہے، اور دوسری کی مثال انسانی نفوس ہیں جن کا وجود مادے میں نہیں ہوتا، لیکن مادے کے ساتھ ہوتا ہے؛ جیسا کہ علم النفس کی بحث میں آیندہ تمھیں بتایا جائے گا، اور

نفس کے وجود کو اس کے عدم پر جو ترجیح بخشتا ہے، وہ مادّہ ہی ہوتا ہے، اس لیے کہ جس کا وجود ممکن ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ عدم اور وجود دونوں باتوں کی قوت اور صلاحیت اس میں برابر ہوتی ہے، اس لیے ضرور ہے، کہ اس کے ایک پہلو کو دوسرے پہلو پر ترجیح دینے کے لیے کسی ترجیح دینے والے کی ضرورت ہے؛ اس لیے کہ وجود عطا کرنے والا تو جواد اور بہت بڑا فیاض ہے، اس کی دہش کے لیے کسی ایسی ترجیح دینے والی بات کافی ہے؛ جو کم از کم شے کو وجود و عدم کی مشترک حد سے کچھ بھی وجود کی طرف جھکا دے، اس گفتگو سے تم پر یہ بات واضح ہو گئی ہو گی کہ مادّے کو جو نفس کے وجود کی علت قرار دیا جاتا ہے تو اس کی صورت یہی ہے، اس کے سوا اور کوئی وجہ نہیں ہے؛ اس لیے کہ مادّہ تو خود نفس کا دو[2] طریقوں سے محتاج ہے؛ احتیاج کی پہلی صورت تو یہ ہے کہ جو چیز نفس کی وجہ سے موجود ہوتی ہے اس کی تقویم مادّے سے ہوتی ہے، (یعنے بدن کی) اور ظاہر ہے کہ یہ بات نفس ناطقہ میں نہیں پائی جاتی، دوسری صورت اس احتیاج کی یہ ہے، کہ شئے کے وجود کو اس کے عدم پر ترجیح حاصل ہو، اور نفس کی جو بات مادّے کی محتاج ہے؛ اس کی وجہ صرف یہی ہے بالخلاصہ یہ ہے کہ حوادث اور نو پیدا چیزوں کو مادّے کی جو حاجت ہوتی ہے، درحقیقت اس احتیاج کی وجہ یہی ہے، کہ مادّہ ہی شے کے وجود کے امکان کا حامل ہوتا ہے؛ تاکہ شے کے وجود کو اس کے عدم پر ترجیح حاصل ہو، اور یہ ممکن شے دراصل صورت ہی ہوتی ہے، بعض موقعوں پر تو یہ ہوتا ہے، کہ صورت مادّے میں پائی جاتی ہے اور اس وقت صورت کو مادّے کی حاجت دو[2] وجہ سے ہوتی ہے؛ ایک تو اس لیے کہ صورت کی پیدائش اور حدوث میں اس کی ضرورت ہے؛ اور دوسری وجہ یہ ہے، کہ ایسے مواقع پر صورت کی تقویم بھی مادّے سے ہوتی ہے؛ باقی نفس کا حال اس سے مختلف ہے، چونکہ مادّے میں ہو کر وہ نہیں پایا جاتا اس لیے محض اپنی پیدائش اور حدوث ہی میں اس کو مادّے کی ضرورت ہوتی ہے؛ اس مسئلے کی بھی نیز یہ بات کہ مادّے کو نفس کے ساتھ جو سبب ہونے کا تعلق ہے اور اس میں جو شبہہ پیدا ہوتا ہے،

ان تمام امور کی زیادہ تحقیق ہم اس وقت کریں گے، جب یہ بتایا جائے گا کہ موت کے بعد بھی نفس باقی رہتا ہے؛ ایک اور بات سے یہاں واقف رہنے کی ضرورت ہے، یعنے یہ معلوم ہونا چاہیے کہ ایسی ہستیاں جو مادے سے مجرد اور پاک ہوتی ہیں جنھیں مفارقات کہتے ہیں، واقع میں ان کے لیے کسی قسم کا امکان نہیں ہوتا، ورنہ ان کے وجود کے لیے حامل (مادے) کی ضرورت ہو جائے گی، البتہ جب عقل ان مفارقات کو اس حیثیت سے تصور کرتی ہے، کہ ان کی بھی کوئی کلی ماہیت ہے، محض اس ذہنی اعتبار، اور عقلی تصور کی بنیاد پر یہ باور کیا جاتا ہے، کہ وجود سے ان کی ماہیتوں کا جو تعلق ہے؛ وہ امکانی صفت سے موصوف ہے؛ جیساکہ پہلے بھی بیان کیا گیا ہے؛

فصل اس فصل میں یہ بتایا جائے گا کہ قوت پر فعلیت کو تقدم حاصل ہے؛ اگرچہ جن باتوں کا ذکر گزشتہ فصول میں کیا گیا ہے، بہ ظاہر ان سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ معاملہ بالعکس ہے یعنے مطلقاً قوت ہی فعلیت سے پہلے ہوتی ہے، اور اکثروں کا یہی خیال بھی ہے؛ جیساکہ یہ باور کرتے ہیں کہ مادے کا وجود صورت سے پہلے ہوتا ہے؛ اور جنس فصل سے پہلے ہوتی ہے، اور یہ کہ عالم کا کوئی نظام موجودہ نظام سے پہلے نہ تھا اور ممکن کی ماہیت اس کے وجود پر مقدم ہوتی ہے، لیکن واقعہ یہ نہیں ہے، شیخ نے شفا میں بعض لوگوں کے خیالات نقل کیے ہیں، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ قوت کو فعل سے پہلے قرار دیتے ہیں؛ پھر باہم یہ لوگ مختلف فرقوں میں تقسیم ہو گئے ہیں؛ ان میں کچھ لوگ تو ایسے ہیں؛ جو سمجھتے ہیں کہ ہیولیٰ کا وجود صورت سے پہلے ہوتا ہے؛ پھر فاعل اور خالق اس ہیولیٰ کو صورت کا لباس پہناتا ہے، خواہ وہ ابتدائی طور پر پہنائے، یا کسی ضرورت اور مطالبے کی بنیاد پر ایسا کیا جائے، اور قدیم حکمائے ایک عام گروہ کا یہی عقیدہ ہے؛ وہ یہ کہتے ہیں کہ کوئی چیز مثلاً نفس (روح) کے دل میں دفعتہً یہ خیال پیدا ہوا کہ ہیولیٰ کی تربیت و پرداخت میں وہ مشغول ہو؛ لیکن یہ کام بہ حسن وخوبی اس سے انجام نہ پا سکا، تب باری عزاسمہ تلافی کے لیے اس کی امداد کی طرف

متوجہ ہوئے، اور ہیولیٰ کی صورتوں میں اس نے حسن پیدا کر دیا ان میں بعض یہ کہتے تھے کہ ہمارے سامنے جو چیزیں ہیں، یہ اپنی اپنی فطرت اور طبیعت کے اقتضا سے متحرک تھیں، لیکن ان کی حرکتوں میں کوئی نظم اور ضبط نہ تھا، تب خالق تعالیٰ نے ان کی مدد کی، اور بد نظمی و بے ضابطگی کو ختم کر کے حق تعالیٰ نے ان میں موجودہ نظام کو قائم فرمایا، ان ہی میں بعضوں کا خیال یہ تھا کہ سب سے قدیم امر تاریکی وظلمت ہے، یا ابتدا میں صرف ہاویہ (تاریک خندق) یا لامحدود غیر متناہی خلا تھا، اور وہ ایک مدت تک ساکن رہا، پھر کچھ دنوں کے بعد اس میں حرکت پیدا ہوئی، ان ہی عقائد وخیالات میں ایک وہ عقیدہ بھی ہے، جس کی تعبیر خلیط کے لفظ سے کی جاتی ہے، جس کا قائل حکیم انکساغورس تھا، مطلب اس کا یہ تھا کہ ہمیشہ قوت اور صلاحیت، فعلیت سے پہلے ہوتی ہے، مثال میں وہ تخموں اور نطفوں کو پیش کرتا ہے، اس کے نزدیک قدرت کے تمام مصنوعات کا یہی حال ہے، بہر حال یہ تو ان لوگوں کے مختلف خیالات تھے، جو قوت کو فعل سے پہلے مانتے ہیں؛

اب میں عرض کرتا ہوں، کہ ایسی ہستیاں جو بنتی اور بگڑتی رہتی ہیں، یا جن میں کون و فساد کا سلسلہ جاری ہے، ان کے جزئی افراد کا تو بے شک وہی حال ہے، جو منی اور انسان میں ہم دیکھتے ہیں، یعنے خاص قوت اور صلاحیت و استعداد کو ان کی فعلیت پر زمانی تقدم حاصل ہے، اور زمانے کے اعتبار سے جو تقدم و تاخر ہوتا ہے، یہ چنداں قابل لحاظ نہیں، لیکن مطلق قوت اور صلاحیت و استعداد تو اس کا حال مختلف ہے، یعنے فعلیت ہی کو اس پر بوجوہ چند تقدم حاصل ہے، تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ قوت بذات خود قائم نہیں رہ سکتی، بلکہ اپنے قیام کے لیے وہ کسی جوہری وجود کی محتاج ہے، اور اس جوہری وجود کے لیے ضروری ہے کہ بالفعل موجود ہو، اس لیے کہ اگر وہ بالفعل موجود نہ ہوگا تو یہ ناممکن ہے کہ کسی چیز کی استعداد اور صلاحیت کو وہ قبول کرے، آخر جو سرے سے موجود ہی نہ ہوگا، وہ کسی چیز کو قبول کیا کرے گا، پھر ایک بات یہ بھی ہے، کہ ہستی کے دائرے میں ایسے موجودات بھی ہیں،

جوہر اعتبار سے بالفعل ہوتے ہیں، اور ان میں نہ کوئی بات بالقوۃ پہلے تھی اور نہ آیندہ پائی جاسکتی ہے، مثلاً اوّل تعالی مجدہ اور عقول فعالہ کا جو حال ہے، ایک اور امر قابل لحاظ یہ بھی ہے، کہ ہر قوت و استعداد، اور ہر صلاحیت و قابلیت یہ چاہتی ہے، کہ فعلیت کی شکل وہ کسی فعل ہی کے ذریعے سے اختیار کرے، یہ ناممکن ہے، کہ خود یہ فعل ان امور میں ہو، جو حادث اور نو پیدا ہوتے ہیں کیونکہ ایسی صورت میں پھر اس کو بھی قوت سے فعلیت کے دائرے میں لانے کے لیے ایک اور فعل کی ضرورت ہوگی، لامحالہ اس سلسلے کو کسی ایسی ہستی پر ختم ہونا چاہیے، جو حادث اور نو پیدا نہیں بلکہ خود بالفعل ہو، اور اس مقدمے کا ضروری ہونا اس مقام پر بیان کیا گیا ہے، جہاں اسباب و علل کے متناہی و محدود ہونے پر دلیل قائم کی گئی ہے، یہ بھی تو آخر سوچنے کی بات ہے کہ فعلیت کا تصور تو آدمی براہ راست کرسکتا ہے، لیکن قوت کا تصور فعلیت کے تصور کے بغیر ناممکن ہے، پھر یہ بھی دیکھو کہ شرف و کمال میں یقیناً فعلیت کو قوت پر تقدم حاصل ہے، اس لیے کہ فعلیت تو کمال ہے، اور قوت نقص ہے، بلکہ قاعدہ ہے، کہ ہر چیز کی قوت و صلاحیت کا کمال اس کی فعلیت ہی سے حاصل ہوتا ہے، ساری بھلائیاں، ہمیشہ اسی چیز کے لیے ثابت ہوتی ہیں، جو بالفعل موجود ہو، اور برائی و شر وہیں ہوتا ہے، جہاں چیز ابھی صرف قوت و صلاحیت کے رنگ میں رہتی ہے، بلکہ ہر اعتبار سے دنیا کی کوئی چیز جو صرف شر اور برائی نہیں ہوتی تو اس کی وجہ یہی ہے، کہ کسی نہ کسی بات کی اس میں فعلیت ہے، مثلاً وجود ہی اس کا بالفعل ہے، ورنہ شر محض تو وہی چیز ہوسکتی ہے جو معدوم ہو، اسی لیے اپنے وجودی پہلوؤں کے اعتبار سے کوئی چیز بری نہیں ہوتی، اس میں جو کچھ بھی برائی ہوتی ہے، وہ کسی کمال کے عدم اور نہ ہونے کا نتیجہ ہوتا ہے، مثلاً جہل کو شر اسی لیے کہتے ہیں کہ وہ کمال (علم) کے نہ ہونے کا نام ہے، یا ایسی چیز بری ہوتی ہے، جس سے کوئی عدمی نتیجہ مرتب ہوتا ہو، مثلاً ظلم کو جو برا کہتے ہیں اس کی وجہ یہی ہے، کہ اس سے کمالات کے نظام میں خلل پیدا ہوتا ہے، اور اچھائیاں اس سے مٹتی ہیں،

خلاصہ یہ ہے کہ قوت اور صلاحیت کا بھی خارج ہیں چونکہ ایک گونہ بود اور نمود ہوتا ہے، اور ہستی و وجود کا ایک رنگ اس میں سا بھی ہے، اس لیے اس کی ماہیت کا تقوم بھی وجود ہی سے ہوتا ہے، اور تم جان چکے ہو کہ واقع میں وجود ماہیت سے مقدم ہے، پس معلوم ہوا کہ ذہنی اور عقلی طور پر قوت کے لیے بحیثیت قوت ہونے کے ایک قسم کی بالفعل یافت اور تحصل ثابت ہے، اور اس سے یہ ثابت ہوا کہ فعلیت کو قوت پر وہ تقدم بھی حاصل ہے جو علت کو معلول پر ہوتا ہے، یعنے جسے تقدم بالعلیۃ کہتے ہیں، اور وہ تقدم بھی جسے تقدم بالطبع کہتے ہیں؛ اسی طرح شرف و کمال والا تقدم بھی اور زمانے کے اعتبار سے جو تقدم پیدا ہوتا ہے وہ بھی، اور حقیقت کے لحاظ سے بھی الغرض ان سارے اعتبارات سے تقدم کی جتنی شکلیں ہیں وہ سب فعلیت کو قوت پر حاصل ہے، جیسا کہ میں نے ہر ایک کی طرف اشارہ کیا ہے؛

ایک وہم کا ازالہ میرے اس بیان پر اعتراض کرتے ہوئے، اگر تم یہ کہو کہ بعض موقعوں پر قوت ہی کو فعل سے بہتر سمجھا جاتا ہے، اور فعل ہی اس کے مقابلے میں برا قرار دیا جاتا ہے، مثلاً کسی میں برائی کرنے کی صلاحیت و قابلیت اور شر کی قوت ہے، ظاہر ہے کہ اس مقام پر اس قوت کا بالفعل ہونا یقیناً قوت کے مقابلے میں برا ہے؛ آخر کسی برائی کے بالفعل موجود ہونے سے قطعاً زیادہ بہتر ہے کہ وہ صرف قوت اور صلاحیت ہی کی حیثیت میں رہے؛ ٹھیک جیسے بھلائی کا بالفعل ہو جانا اس کے بالقوت رہنے سے زیادہ بہتر ہے، اس لیے کہ برا آدمی درحقیقت اس وقت تک برا نہیں ہوتا جب تک برائی کی صلاحیت اس میں صرف صلاحیت اور قوت کی شکل میں ہے، میں اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ تم نے جو کچھ کہا، بجائے خود درست ہے، لیکن یہاں یہ بات جو پیدا ہوئی ہے یہ محض ایک عارضی سی چیز ہے؛ اور خاص چیزوں کو پیش نظر رکھنے کے بعد یہ حکم پیدا ہوتا ہے، ورنہ اگر قوت کو صرف اس کی ذات کی حد تک زیر نظر رکھا جائے، اور تمام بیرونی امور سے قطع نظر کیا جائے تو ظاہر ہے کہ قوت دراصل کسی نہ کسی چیز کے

عدم ہی کا نام ہے، اور اسس بنیاد پر وہ ہمیشہ برائی ہی ہے، اس کی مثال ایسی ہی ہے، کہ ظلم اور مرض یا اسی قسم کی اور چیزوں کو اس حیثیت سے دیکھا جائے کہ یہ بالفعل موجود ہیں اور کسی چیز کا بالفعل ہونا، بذات خود خیر اور بھلائی ہے، لیکن اگر کسی بالفعل چیز کا نتیجہ یہ ہو کہ اس سے دوسری بالفعل چیزیں معدوم ہوتی ہوں، تو اس اعتبار سے پھر ان ہی کو شر اور برائی کے ذیل میں داخل کر دیا جاتا ہے، یہی حال ان قوتوں کا ہے، جس کی فعلیت سے دوسری چیزوں کا عدم لازم آتا ہو، تو اس وقت ان کی فعلیت سے ان کی قوت ہی بہتر شمار ہوتی ہے، اس لیے کہ عدم کے عدم کا نتیجہ وجود ہی ہوتا ہے، پس برائی کی جن قوتوں کو خیر قرار دیا گیا تھا، ان کا آل کار بھی بالآخر فعلیت ہی کی صورت اختیار کر لیتا ہے جیسے برائی کی فعلیت کی نان بھی آخر قوت ہی پر آکر ٹوٹتی ہے!

فصل اس فصل میں اس بات کی تحقیق کی جائے گی کہ حرکت کا موضوع اور موصوف کیا ہے، اور یہ کہ اسس کا موضوع جسم ہے یا جسم کے سوا کوئی اور چیز، تم یہ جان چکے کہ حرکت ایک ایسی سیال حالت کا نام ہے جس کے وجود کی نوعیت یہ ہے، کہ محض قوت اور صرف استعداد و صلاحیت اسی طرح محض فعلیت اور صرف تحقق و یافت کے درمیان کی ایک کیفیت کی وہ سرمایہ دار ہے، اور یہ کہ وہ یک ایسا متصل تدریجی قطعی امر ہے، بجز وہم کے جس کی ہستی اپنے اندر اکھٹے ہونے اور برقرار رہنے کی صفت نہیں رکھتی۔

ان خصوصیتوں کی بنیاد پر ظاہر ہے کہ کسی ایسی چیز کا ہونا ناگزیر ہے! جو کسی نہ کسی وجہ سے قائم و ثابت ہو، تاکہ اس میں حرکت کے وجود کو فرض کیا جا سکتا ہو اب سوال یہ ہے کہ یہ قائم و ثابت شئے کوئی ایسی چیز ہو گی جو بالقوۃ موجود ہو یا کوئی ایسی حقیقت ہو گی جو بالفعل ہو، اس کا بالقوۃ ہونا تو ناممکن ہے، اس لیے کہ جو چیز بالفعل موجود ہی نہ ہو گی، وہ کسی صفت سے نہ بالقوۃ موصوف ہو سکتی ہے، اور نہ بالفعل، پس یہی شق باقی رہ جاتی ہے کہ حرکت کا موضوع و موصوف ایسی چیز کو قرار دیا جائے جو بالفعل موجود ہو، اب

دریافت طلب یہ بات ہے کہ آیا ہر اعتبار اور ہر پہلو کے لحاظ سے اس کا بالفعل ہونا ضروری ہے، یا یہ ضروری نہ ہوگا، پہلی صورت تو محال ہے، اس لیے کہ جو چیز ہر لحاظ اور ہر پہلو سے بالفعل ہوگی اس کا شمار تو ان موجودات میں ہوگا جو مادّے سے مجرد اور پاک ہیں، یعنے مفارقات، اور ظاہر ہے کہ مفارقات کو مادّے سے بھلا کیا علاقہ ہو سکتا ہے، ماسوا اس کے جو چیز اس نوعیت کی ہوگی یعنے ہر اعتبار سے بالفعل ہوگی، تو اس کے متعلق یہ کہنا کہاں تک درست ہو سکتا ہے کہ وہ قوت وصلاحیت کی حالت سے نکل کر فعلیت کی طرف آئی اور جب یہ نہیں ہے، تو اس کے متحرک ہونے کے کیا معنے ہو سکتے ہیں، اس لیے کہ جو جو چیزیں امکان عام کے طریقے سے اس کے لیے ممکن ہو سکتی تھیں، وہ سب کی سب ایجابی طور پر اس کے لیے ثابت شدہ ہوتی ہیں،

پس معلوم ہوا کہ جو چیز ہر اعتبار سے بالفعل ہے اس کے لیے متحرک ہونا ناممکن وممتنع ہے، اسی کا گویا عکس نقیض یہ ہوگا "ہر وہ چیز جس میں حرکت کے پائے جانے کی صلاحیت ہوگی اس میں کسی نہ کسی بات کا بالقوۃ ہونا ضروری ہے، اس لیے کہ حرکت کرنا یا متحرک ہونا تو وہی چاہے گا، جسے ایسی بات کی طلب ہو، جو ابھی اسے حاصل نہیں ہے، بہرحال جو چیز مادّے سے مجرد ہوگی وہ حرکت کے ذریعے سے کسی چیز کو حاصل کرنے کی کبھی کوشش نہیں کر سکتی، اسی دعوے کے ثبوت کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ حرکت تو ایک ایسی صفت کا نام ہے جو متحرک شے پر طاری ہوتی ہے، اور قاعدہ ہے کہ جس پر کوئی بات طاری ہو، اس میں ضروری ہے کہ کوئی نہ کوئی چیز بالقوت ہو، گویا حرکت اسی چیز میں فرض کر سکتے ہیں جس میں کوئی بات بالقوۃ ہو، اور مفارق ظاہر ہے کہ اس آلودگی سے پاک ہے، ان تمام باتوں کا حاصل یہ ہوا کہ حرکت کے موضوع وموصوف ہونے کے لیے ضروری ہے کہ وہ کوئی ایسا جوہر ہو، جس میں کچھ چیزیں تو بالقوۃ ہوں اور کچھ بالفعل، یعنے اس میں دونوں طرح کی باتیں پائی جائیں، اور یہ جسم ہی ہو سکتا ہے،

اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ جسمانی جواہر کے کسی نوع کی حرکت صورت

نہیں بن سکتی، اس دعوے کو بہ چند وجوہ ہم ثابت کرتے ہیں، پہلی وجہ تو یہ ہے کہ حرکت ظاہر ہے کہ جوہر نہیں بلکہ عرض ہے، اور عرض بھی کیسی، تمام اعراض سے ضعیف تر، کمزور تر، اس لیے کہ حرکت سے ہماری مراد یہ نہیں ہے کہ جس کی وجہ سے شے متحرک ہوتی ہے، بلکہ خود شے کے متحرک ہونے کی تعبیر حرکت سے کی گئی ہے، جو ایک اضافی اور نسبتی بات ہے، پھر کسی جوہری وجود کی حرکت صورت کس طرح بن سکتی ہے، اس لیے کہ کسی چیز کا تحصل اور اس کی یافت کسی ایسی شئے کے ذریعے سے نہیں ہوسکتی جو اس سے وجود میں گھٹیا اور ضعیف ہو، دوسری وجہ یہ ہے کہ جو جسم بالفعل موجود ہوگا وہی حرکت کا موضوع بن سکتا ہے، اور یہ ناممکن ہے، کہ بجز ذہن اور عقل کے کوئی ایسا مبہم جسم پایا جائے۔ جس کا تحصل و تقوم حرکت سے ہو، ہاں یہ ہوتا ہے کہ موجود جسم سے کسی خاص نوع کا تحصل ہو، تیسری وجہ یہ ہے کہ حرکت کے تحت میں جو انواع مندرج ہیں اور اس کی جتنی قسمیں ہیں ظاہر ہے کہ ان میں کوئی استقراری طور پر بالفعل موجود نہیں ہوسکتی، اور جو چیز بالفعل موجود ہی نہیں ہوسکتی ہو، بھلا وہ کسی نوع کے بالفعل وجود کو کس طرح حاصل کرسکتی ہے، چوتھی وجہ یہ ہے کہ حرکت سے اگر کوئی نوع قوام پذیر ہو، یعنی حرکت سے اس کا تقوم ہو، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا، کہ سکون کے ساتھ ہی وہ نوع معدوم ہوجائے گی، نیز خود اس حرکت کے اجزا کے معدوم ہونے سے بھی وہ معدوم ہوگی، گویا بالفعل نہیں بلکہ ایک قسم کی وہ بالقوۃ نوع ہوگی، اور بالفعل نوع بننے کے لیے وہ کسی ایسی چیز کی محتاج باقی رہے گی، جو بالفعل موجود و ثابت ہو، ان تمام وجوہ سے یہ بات ثابت ہوئی کہ جب تک جسم تقوم پذیر ہوکر موجود نہ ہولے، اس وقت تک اس کو حرکت عارض نہیں ہوسکتی، یہ وہ آخری باتیں ہیں جو اس مدعا کے ثبوت میں کہی گئی ہیں، عنقریب تم ایک اور گفتگو سنوگے جس سے دل روشنی حاصل کرتا ہے،

فصل

"ایک مشرقی حکمت"

واضح ہو، کہ شے کے متحرک ہونے کا نام جب حرکت ہے،

کیونکہ تجدد، گذشتنی و انقضا ہی کی تعبیر تو حرکت سے کی جاتی ہے؛ اس لیے ضروری ہے کہ حرکت کی براہ راست علت، یعنے اس کی علت قریبہ کوئی ایسی شے ہو؛ جس کی ذات میں ثبات و قرار نہ ہو، یا یوں کہو کہ وہ غیر ثابت الذات ہو، کیونکہ اگر ایسا نہ ہوگا تو حرکت کے اجزا پھر معدوم نہیں ہو سکتے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں حرکت نہ حرکت باقی رہے گی اور نہ تجدد تجدد رہے گا، بلکہ وہ سکون اور قرار بن کر رہ جائے گی، اور اس سے یہ معلوم ہوا کہ حرکت کا جو براہ راست بلا واسطہ فاعل ہوگا، اس کے وجود کے ساتھ حرکت کو بذات خود لزومی تعلق ہوگا، اور قاعدے کے رو سے بھی یہی ہونا چاہیے کہ حرکت جس چیز کے وجود کے لوازم سے ہوگی، اس کی حقیقت اور ماہیت اگرچہ حرکت کے سوا ہوگی، لیکن اس کے وجود سے حرکت کبھی جدا نہیں ہو سکتی، پھر یہ بھی کلیہ ہے، کہ جو چیز کسی خارجی شے کے لوازم میں سے ہوتی ہے، اس کو اپنے ملزوم کے لیے ثابت ہونے میں خارجی وجود کے اعتبار سے کسی جعل جاعل (یعنے بنانے والے کے بنانے کی) کی ضرورت نہیں ہوتی، بلکہ ملزوم ہی کا بنانا لازم کا بنانا ہوتا ہے، اور اس کا مطلب یہ ہوا کہ حرکت کے وجود کو اپنے فاعل قریب کے وجود سے ان عوارض اور اوصاف کی نسبت ہوتی ہے، جنھیں اصطلاحاً تحلیلی عوارض و اوصاف کے نام سے موسوم کرتے ہیں، یعنے موصوف کے وجود کی تحلیل سے ان عوارض کا وجود پیدا ہوتا ہے، پس ثابت ہوا کہ حرکت کے فاعل قریب کے لیے ناگزیر ہے کہ ماہیت تو اس کی ثابت و برقرار ہو، لیکن اس کے وجود میں تجدد کا عمل و دخل ہو، اور عنقریب تم کو بتایا جائے گا کہ حرکت کی کوئی سی بھی قسم اور نوع ہو؛ ہر ایک کی علت قریبہ اور براہ راست سبب، طبیعت کے سوا کوئی دوسری چیز نہیں ہوتی اور طبیعت کے متعلق بجائے خود یہ ثابت ہو چکا ہے کہ وہ ایک ایسا جوہر ہے؛ جس سے جسم تقوم پذیر اور قوام یاب ہوتا ہے اور طبیعت ہی جسم کو نوع کی شکل میں یافت اور تحصل عطا کرتی ہے، نیز جسم طبیعی کے بالفعل موجود ہونے کی حیثیت سے طبیعت کا شمار اس کے کمال اول کے سلسلے میں کیا جاتا ہے، یعنے طبیعت ہی

جسم طبعی کا اس کے بالفعل موجود ہونے کی حیثیت سے پہلا کمال ہے، الحاصل میرے اس بیان سے یہ بات ثابت ہوئی کہ ہر جسم کا وجود تجدد پذیر ہے اور ہر لحظہ نیا ہوتا رہتا ہے، اسی طرح ہر جسم کی ہویت بھی ایک سیّال چیز ہے، اگرچہ اس کی ماہیت میں ثبوت اور قرار ہی کیوں نہ ہو، یعنے ہر جسم کا وجود تو تجدد کا رنگ رکھتا ہے، لیکن اس کی ماہیت اور حقیقت ثابت ہوتی ہے، اور یہی وہ فرق ہے جس سے حرکت اور جسم میں امتیاز ہوتا ہے، کیونکہ حرکت کے تو معنے ہی تجدد وانقضا گذشتنی وغیرہ ہیں،

اس تقریر سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ تمام جسمانی عالم اور سارے جسمانی جواہر اور اس کے سارے اعراض خواہ فلکی ہوں یا عنصری سب کے سب حادث اور نو پیدا ہیں؛

اور وہ جو گذشتہ فصل میں یہ کہا گیا تھا کہ حرکت کے موضوع کا ثابت الذات ہونا ضروری ہے تو یہ اس حیثیت سے صحیح ہے اگر حرکت کے موضوع سے مراد اس موضوع کی ماہیت ہو، اس لیے کہ تجدد کے موضوع کے لیے ظاہر ہے کہ تجدد کی حیثیت ایک عارض کی ہو گی، پس حرکت کا موضوع اپنی ماہیت اور ذات کے نقطۂ نظر سے تجدد پذیر نہ ہو گی، یا حرکات کے موضوع سے خاص ان حرکتوں کے موضوع مراد ہوں، جو اپنے موضوع کے وجود کو لازم نہیں ہوتے، مثلاً نقل مکانی والی حرکت جسے اصطلاحاً نقلہ کہتے ہیں، یا ایک حال سے دوسرے کی حال کی طرف حرکت مثلاً سردی سے گرمی کی طرف جسے اصطلاحاً استحالہ کہتے ہیں، یا نباتاتی چیزوں کی نشو ونما کے صفات میں حرکت، الغرض ان حرکتوں کا ظاہر ہے، کہ اپنے موضوعوں سے لزومی تعلق نہیں ہوتا؛

اور اسی فصل میں جو یہ بیان کیا گیا تھا کہ حرکت کے موضوع وموصوف کو ایسی چیز ہونی چاہئے، جس میں کچھ باتیں تو بالقوۃ ہوں اور کچھ بالفعل، تو واقعہ یہ ہے کہ یہ بھی ایک اجمالی بیان ہے، ضرورت ہے کہ اس کی تفصیل کی جائے، بات یہ ہے کہ حرکت کی صفت کسی موضوع اور موصوف میں جو پائی جاتی ہے، اگر یہ عرض محض موضوع کے وجود تک محدود ہے؛ مثلاً جسم کو جو

حرکتیں عارض ہوتی ہیں ان کا یہی حال ہوتا ہے، ایسی صورت میں کوئی شبہ نہیں کہ حرکت کا جو موضوع ہوتا ہے، وہ خارج میں دو چیزوں سے مرکب ہوتا ہے، ایک چیز تو وہ ہوتی ہے، جو موضوع کی ذات میں بالفعل پائی جاتی ہے، اور اس کی یہ خصوصیت ہوتی ہے کہ حرکت کی پوری مدت میں وہ مسلسل ثابت اور برقرار رہتی ہے، اور دوسری چیز اس میں وہ ہوتی ہے، جو بالقوت متحرک ہوتی ہے، اس لیے کہ حرکت کا تو ہر جزو اس کے نہ ہونے کے بعد پیدا ہوتا رہتا ہے، اور پیدا ہونے کے بعد مٹتا چلا جاتا ہے، اور متحرک اول سے آخر تک وہی اپنے حال پر باقی رہتا ہے، اور اگر حرکت کے عروض کی یہ نوعیت نہ ہو، بلکہ یہ عروض تحلیلی قسم کا ہو، مثلاً جو لوازم کی صورت ہے، یعنی عقل لوازم کو ان کے ملزوموں سے ذہنی تحلیل کے ذریعے سے جدا کرتی ہے، بہرحال عروض کی اس شکل میں حرکت کا قبول کرنے والا اور پیدا کرنے والا یعنی قابل اور فاعل دونوں ایک ہی ہوتے ہیں، اور فعلیت و قوت دونوں الگ الگ باتیں نہیں ہوتیں، بلکہ ایسی چیزوں میں یہ دونوں پہلو ایک ہی ہوتے ہیں، یا یوں کہو کہ جس بات میں وہ معروض بالقوۃ رہتا ہے اسی میں وہ بالفعل بھی رہتا ہے، اس کے یہ دونوں پہلو باہم ایک دوسرے میں گھسے ہوئے ہوتے ہیں، اور جیسے خود حرکت کی حالت یہ ہے کہ اس کا قرار و ثبات بجنسہٖ اس کا تجدد ہوتا ہے، اور جس چیز کی حرکت قوت اور صلاحیت ہوتی ہے، یہی قوت اور صلاحیت بجنسہٖ اس شے کی قوت کی فعلیت ہوتی ہے، یہی حال اس کا ہے، جس سے وہ صادر اور پیدا ہوتی ہے، یعنی جو مایہ الحرکۃ ہوتا ہے، اجسام میں یہ حیثیت طبیعت کی ہے، کیونکہ جسمانی ہستیوں میں مایہ الحرکۃ خود طبیعت کے ذاتی تجددہی کا تو نام ہے، اس مقام کی اصل تحقیق یہ ہے، کہ ہیولی کی حقیقت جیسا کہ بتایا جا چکا ہے، صرف قوت اور استعداد و صلاحیت ہے، اور طبعی صورت کی حقیقت جیسا کہ عنقریب تم پر واضح ہوگا، اور اچھی طرح سے یہ بات تم پر کھل جائے گی کہ یہ صرف ہیولی کے "حدوث تجددی" کی تعبیر ہے، یعنی نت نئی مسلسل پیدائشوں کے ظہور ہی کو طبعی صورت کہتے ہیں، اور اس کی واقعی حقیقت یہی ہے، اب ان دونوں باتوں کا نتیجہ یہ ہے کہ ہیولی

کے لیے ہر لمحہ اور ہر آن اپنی استعدادی کیفیت کے ساتھ نئی نئی صورتیں ثابت ہوتی رہتی ہیں، یعنے نئی نئی صورتوں کی استعداد وصلاحیت ہیولیٰ میں پیدا ہوتی رہتی ہے، اسی طرح ہر صورت کے ساتھ ایک نیا ہیولیٰ ہر آن ایجابی طور پر لازم ہوتا رہتا ہے، کیونکہ تم واقف ہو چکے ہو کہ فعل ہمیشہ قوت سے پہلے ہوتا ہے، یوں ہی ہر ہیولیٰ میں ایک دوسری صورت کی صلاحیت پیدا ہوتی رہتی ہے، جو اس پہلی صورت سے بالکل مختلف ہوتی ہے، جو استعدادی طریقے سے نہیں، بلکہ ایجابی طور پر لازم ہوتی تھی اور یہ سلسلہ یوں ہی جاری رہتا ہے اس لیے کہ ذاتی حیثیت سے تو صورت ہی مادے پر مقدم ہوتی ہے، اور صورت اپنی شخصی ہویت اور تعین کی حیثیت سے زمانی طور پر ہیولیٰ سے متاخر ہوتی ہے، الحاصل ان دونوں میں ایک ایسی نسبت ہے کہ ان میں سے ہر ایک میں تجدد اور دوام دونوں باتیں ایک کو دوسرے سے اس طریقے پر حاصل ہوتی رہتی ہیں، جس سے وہ دور نہیں لازم آتا جو محال ہے، جیسا کہ صورت اور مادے کے باہمی تلازم کی بحث میں یہ بات تمہاری سمجھ میں اچھی طرح سے آجائے گی، جو جسم مرکب نہیں بلکہ بسیط ہوتا ہے، چونکہ اس کی صورتوں میں تشابہ ہوتا ہے، یعنے ہر صورت دوسری صورت کی ہم شکل اور مماثل ہوتی ہے، اس لیے اس میں یہ خیال گذرتا ہے کہ مسلسل ایک ہی صورت اس میں بغیر کسی تجدد کے برقرار رہتی ہے، لیکن واقعہ یہ نہیں ہے، بلکہ اس قسم کے اجسام کی صورتیں اگرچہ تعریف اور اپنے معنے کے رو سے ایک ہی ہوتی ہیں، پر شخصی ہستیوں کے اعتبار سے ان میں بھی تجدد اور نو بہ نو ہونے کا عمل اس طرح جاری رہتا ہے کہ ایک کے بعد دوسری اور دوسری کے بعد تیسری یوں ہی بطور تعاقب کے ہر آن اور ہر لمحہ مسلسل بغیر کسی انقطاع کے لگاتار اتصالی طور پر پیدا ہوتی رہتی ہیں، یاد رکھنا چاہئے کہ یہ صورتیں باہم ایک دوسرے سے علیحدہ اور جدا نہیں ہوتیں، اور نہ ان میں باہم کوئی فاصلہ واقع ہوتا ہے، ورنہ پھر اس مسلک پر بھی وہی اعتراضات عاید ہوں گے اور وہی باتیں لازم آئیں گی، جو جزء لا یتجزیٰ کے عقیدے میں پیش آئی ہیں؛

فصل

اس فصل میں یہ ثابت کیا جائے گا کہ ہر متحرک میں طبیعت کا ہونا ضروری ہے؛ اور یہی طبیعت ہر حرکت کا قریبی مبدء اور براہ راست سبب ہوتا ہے؛ خواہ حرکت طبعی ہو؛ یا قسری یا ارادی ہو؛

پہلی صورت یعنے جب حرکت طبعی ہو تو اس وقت طبیعت ہی کا قریبی مبدء ہونا تو ظاہر ہی ہے، البتہ قسری حرکت (یعنے جو حرکت کسی خارجی اور بیرونی قوت کے اثر سے پیدا ہوتی ہے) اس کی علت طبیعت کیسے ہوتی ہے؛ یہ بات ذرا غور طلب ہے، قصہ یہ ہے کہ جس حرکت کو بیرونی قوت اور قسر کا نتیجہ لوگ قرار دیتے ہیں اس میں قسری قوت کی حیثیت در اصل علت کی نہیں بلکہ معدّ کی ہوتی ہے، یعنے متحرک میں بیرونی قوت حرکت کی صرف صلاحیت و استعداد پیدا کرتی ہے، اور حرکت کا صدور اس صورت میں بھی طبیعت ہی سے ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ عموماً متحرک سے بیرونی قوت ہٹ جاتی ہے، لیکن حرکت پھر بھی ہنوز باقی ہی رہتی ہے؛

نیز ایک بات سوچنے کی یہ بھی ہے، کہ خارجی قوتوں، اور بیرونی موثرات یعنے قواسر کے متعلق یہ ناگزیر ہے کہ بالآخر ان کی انتہا طبیعت یا ارادے پر ہو، باقی ارادی حرکات میں طبیعت کے قریبی مبدء ہونے کی شکل کیا ہوتی ہے، تو اس میں واقعہ یہ ہوتا ہے کہ نفس ناطقہ جسم میں جب کبھی بھی اور جس قسم کی حرکت پیدا کرتا ہے؛ اس میں بہر حال نفس کو ضرورت ہوتی ہے، کہ اس کام کو طبیعت کی امداد و اعانت اور اس کو خادم بنا کر انجام دے، اگرچہ ارباب بحث و تحقیق کا ایک بڑا گروہ یہی خیال کرتا ہے کہ جو حرکات ارادے کی طرف منسوب ہوتے ہیں ان کی علت قریبہ اور براہ راست ان کا فاعل نفس ہی ہوتا ہے، لیکن اصل حقیقت یہ ہے کہ تخیل ارادہ شوق وغیرہ امور کے پائے جانے کے بعد حرکت کا قریبی مبدء وہی قوت ہوتی ہے، جو رگوں، پٹھوں، اور عضلات اوتار کا اور رباطات میں حرکت پیدا کرتی ہے، اور یہ قوت ان اعضا کی طبیعت کے سوا اور کون سی چیز ہو سکتی ہے؛ پس معلوم ہوا کہ جسمانی حرکات کا قریبی مبدء اور براہ راست سبب وہی جوہری وجود ہوتا ہے؛ جو جسم میں پایا جاتا ہے، اور جسم کے ساتھ جس کا قیام ہوتا ہے، اس لیے کہ تمام اعراض جسم کی ایسی

صورت کے تابع ہوتے ہیں جس سے اس کا قوام تیار ہوتا ہے اور جو جسم کی مقوم ہوتی ہے، اسی کا نام تو طبیعت ہے؛ اسی لیے حکما طبیعت کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ جس میں طبیعت ہوتی ہے، اس ہستی کے ذاتی حرکت وسکون کے قریبی مبدء اور براہ راست سبب کا نام طبیعت ہے؛ ذاتی حرکت وسکون کی قید اس لیے بڑھائی گئی تاکہ جس حرکت وسکون سے شئے بالعرض اور غیر کے واسطے سے موصوف ہوتی ہو؛ وہ نکل جائے اور انھی فلاسفروں نے اس پر بھی دلیل قائم کی ہے، کہ جو چیز بیرونی قوت سے میل اور جھکاؤ کا اثر قبول کرے ضرور ہے کہ اس میں طبعی میلان بھی پایا جائے، اس ساری گفتگو سے یہ مسئلہ ثابت ہو گیا کہ کسی قسم کی بھی حرکت ہو؛ وہ طبیعت ہی سے پیدا ہوتی ہے، اور طبیعت ہی اس کی براہ راست علت اور مبدء ہوتی ہے اور تم کو یہ بتایا جا چکا ہے؛ کہ حرکت کی براہِ راست علت جو چیز ہوتی ہے؛ اس کی ہویت کو تجدد پذیر اور سیال ہونا چاہئے، کیونکہ وہ اگر سیال اور تجدد پذیر نہ ہو گی، تو ان طبعی حرکات کا صدور اس سے ناممکن ہوگا اس لیے کہ ثابت و برقرار رہنے والی شے سے یہ ناممکن ہے کہ کوئی تجدد پذیر امر صادر ہو، عام حکما مثلاً شیخ رئیس وغیرہ خود اس بات کے قائل و معترف ہیں کہ طبیعت میں جب تک تغیر اور انقلاب پیدا نہ ہوئے گا اس وقت تک وہ حرکت کی علت نہیں بن سکتی، البتہ یہ لوگ اسی کے ساتھ یہ اضافہ بھی کرتے ہیں کہ طبیعت میں اس تغیر اور تجدد کا کسی بیرونی اثر سے پیدا ہونا ضروری ہے؛ مثلاً طبعی حرکات میں یہ تغیر قرب و بعد کے ان مختلف مراتب کے تجدد سے پیدا ہوتا ہے جو حرکت کی مطلوبہ غایت اور منزل مقصود کی نسبت سے بنتے چلے جاتے ہیں، یا قسری حرکات میں دوسرے احوال کے تغیر و تبدل تجدد و انقلاب سے یہ بات پیدا ہوتی ہے، یا جیسے نئے نئے ارادے اور نئے نئے جزئی شوق جو نفس ناطقہ میں مختلف نت نئے اندرونی مطالبات سے پیدا ہوتے رہتے ہیں اور حرکت کی وجہ بنتے چلے جاتے ہیں، وہی اس کے اسباب و مبادی ہوتے ہیں؛

میں کہتا ہوں کہ ان لوگوں کی یہ باتیں اصل مقصد کے ثابت کرنے میں کچھ زیادہ فائدہ نہیں پہنچاتیں، اس لیے کہ ان حالات کے تجدد و تبدل و تغیر کی بھی آخری تان طبیعت ہی پر آکر ٹوٹتی ہے؛ کیونکہ ہم بتا چکے ہیں کہ قسر کی انتہا بھی طبیعت ہی پر ہوتی ہے؛ اور یہ بھی تم جان چکے ہو، کہ نفس ناطقہ بھی حرکت کا مبدء بغیر اس کے نہیں بنتا جب تک کہ طبیعت سے بھی وہ اس معاملے میں خدمت نہ لے؛ خلاصہ یہ نکلا کہ ہر قسم کے تغیرات اور ہر قسم کے تجددی کاروبار کی انتہا طبیعت پر ہوتی ہے؛ اور اسی کے یہ سارے تغیرات معلول ہوتے ہیں، پس معلوم ہوا کہ طبیعت جس چیز کا مبدء بنتی ہے؛ اس کا تغیر اور تجدد یہ چاہتا ہے کہ طبیعت میں بھی تجدد و تغیر ہو؛ اس پر اگر تم یہ اعتراض کرو کہ حکما نے اس کو درست قرار دیا ہے، کہ تغیر اور تجدد ایسی چیزوں کی طرف منسوب ہو سکتا ہے جو بجائے خود ثابت و برقرار ہو، مثلاً طبیعت کی طرف جیسا کہ ان لوگوں کا خیال ہے، کہ ہر حرکت میں دو سلسلے ہوتے ہیں؛ ایک سلسلہ تو خود حرکت ہی کا ہوتا ہے اور دوسرا مرتب سلسلہ ان حالات کا ہوتا ہے؛ جو پیہم طبیعت پر وارد اور طاری ہوتے رہتے ہیں، مثلاً حرکت کی جو غایت اور منزل مقصود ہوتی ہے، اس کے قرب و بعد سے جو مراتب پیدا ہوتے ہیں، حکما یہ کہتے ہیں کہ اس مقام میں جو چیز ثابت اور برقرار رہتی ہے؛ یعنے مثلاً طبیعت تو اس وقت یہ ہوتا ہے، کہ ان دونوں سلسلوں میں سے ایک سلسلے کا کچھ حصہ دوسرے سلسلے کے کسی حصے کی اور دوسرے سلسلے کا کچھ حصہ پہلے سلسلے کے کچھ حصے کی علت بنتا چلا جاتا ہے اور یہ بات اس طور پر انجام پاتی ہے، جس سے وہ دور جو محال ہے لازم نہیں آتا، جیسا کہ حادث کا جو تعلق اور ربط قدیم سے ہوتا ہے، یعنے ربط حادث بالقدیم کے مسئلے کو یہ لوگ اسی تقریر سے سلجھاتے ہیں، میں کہتا ہوں کہ متغیر کو کسی ثابت و برقرار چیز کی طرف منسوب کرنے کے لیے، اور حادث و نوپیدا چیز کو قدیم کے ساتھ ربط دینے کے لیے یہ طریقہ بالکل ناکافی ہے؛ اس لیے کہ اس وقت گفتگو حرکت کی اس علت اور سبب کے متعلق ہو رہی ہے، جو حرکت کے وجود کو ضروری بنا دیتا ہے، یعنے حرکت کے ان اسباب و علل میں گفتگو

نہیں ہے، جن کی حیثیت معدّات کی ہوتی ہے؛ اور جو صرف حرکت کی استعداد وصلاحیت پیدا کرنے کا کام انجام دیتے ہیں؛ ظاہر ہے کہ ہر معلول کے لیے بالآخر اس علت کی ضرورت ناگزیر ہے؛ جو صرف اس کی صلاحیت ہی نہیں بلکہ خود اس کے وجود کی مقتضی ہو؛ اور یہ جو دو سلسلے فرض کیے گئے ہیں، یہ تو اپنی عمومیت کے دائرے میں ان امور کو بھی شریک کیے ہوئے ہیں؛ جن سے حرکت کے اجزا کی پیدائش میں مدد ملتی ہے؛ اور ایک گونہ ان میں خصوصیت پیدا ہوتی ہے، یعنے وہی حرکت جو اس مادّے کو عارض ہوتی ہے؛ جس میں اس کے قبول کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے؛ اور ہم اس وقت جو کچھ بھی بات کر رہے ہیں وہ اصل حرکت کی اسس علت کے متعلق کر رہے ہیں؛ جو اس کے وجود کو ضروری بنا دیتی ہے، یعنے جو اس کی علت موجبہ ہوتی ہے؛ اس لیے کہ بہر حال حرکت ایک معلول ہے، اور ہر معلول کسی ایسی علت کو چاہتا ہے، جو اس کے وجود کو ضروری بنائے اور اس سے جدا نہ ہو، اور نہ زمانے کے اعتبار سے اس سے پیچھے نہ رہنے پائے اب اگر ان دونوں سلسلوں کے متعلق یہ مانا جائے کہ ان میں ہر ایک دوسری کی علت ہے؛ تو لازم آئے گا کہ شئے کو خود اپنی ذات پر تقدم حاصل ہو، اور اس پیچیدگی سے خلاصی کی کوئی راہ اس کے سوا نہیں ہے کہ طبیعت ہی کو ایک سیال جوہر مان لیا جائے، اور یوں سمجھا جائے کہ ایسا مادّہ جس کی ادا ہی یہ ہے کہ اس میں قوت وصلاحیت، اور زوال کی شان پائی جاتی ہے؛ یعنے بعض صورتوں کے قبول کرنے کی اور بعضوں کے چھوڑنے اور زائل ہونے کی خصوصیت اس میں ہوتی ہے؛ ایک طرف مادّے کی تو یہ شان ہے؛ اور دوسری طرف جو تمام افعال وحوادث کا فاعل اور خالق ہے، اس کی شان صرف فیاضی مطلق جود وکرم ہے؛ انھی دونوں باتوں سے طبیعت کی وہ حقیقت تیار ہوئی جس میں مسلسل تغیر اور تجدد کا عمل جاری رہتا ہے؛ ہوتا یہ ہے کہ فاعل اور خالق سے تو ایک چیز عدم سے دائرۂ وجود کی طرف ابھرتی ہے؛ اور قابل (یعنے مادّے) سے زائل ہو ہو کر مٹتی چلی جاتی ہے؛ اسی موقع پر فاعل مسلسل مادّے پر اس کے بدل کو فائض کر کے مافات کی تلافی کرتا رہتا ہے،

نیز اپنے وجدان کی طرف متوجہ ہو کر جو آدمی ان دونوں سلسلوں پر غور کرے گا، اور ان دونوں کو ان کے تمام اجزا کے ساتھ اکھٹے اپنے سامنے رکھے گا تو ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں ان دونوں کے وجود کو طبیعت کے وجود کے بعد پائے گا، اور اسی سے اس پر یہ بات واضح ہو جائے گی کہ کسی ثابت اور برقرار رہنے والی شے کے ساتھ ان کے تعلق کا جو سوال تھا وہ نئے سرے سے پھر واپس ہو جاتا ہے، یعنے سوال ہوتا ہے کہ جب اصل کو تو برقرار اور ثابت فرض کیا گیا ہے، تو پھر یہ دونوں سلسلے کس طرح پیدا ہوئے کھلی ہوئی بات ہے کہ اعراض کا وجود ہمیشہ تابع ہونے کی حیثیت میں رہتا ہے، اور یہ اسی قسم کی بات ہے جو وہاں پیش آتی ہے، جب علل و اسباب کے سلسلے میں لا متناہی ہونے کو اس دلیل سے باطل کرتے ہیں جس کا نام "وسط اور طرفین" والی دلیل یعنے "بیچ اور دونوں کناروں" پر اس دلیل کی بنیاد قائم ہے، اس موقع پر یہ تقریر کی جاتی ہے کہ سلسلے کی تمام کڑیوں کو بجز آخری کڑی کے جب اس طرح فرض کیا جائے کہ ان میں ہر کڑی کی حیثیت درمیانی اور وسطانی کڑی ہونے کی ہو، اور اسی کے ساتھ یہ بھی مانا جائے کہ اس سلسلے میں کوئی ابتدائی کڑی اور پہلا حلقہ نہیں ہے، تو اس وقت بھی یہی سوال ہوتا ہے کہ آخر یہ سلسلہ پھر پیدا کیسے ہوا، اسی طرح ہم یہاں بھی کہتے ہیں کہ حرکت کے سلسلے میں بھی اگر کوئی ایسی چیز نہیں ہے، جس کی ذاتی شان ہی تجدد و تغیر، انقضا و گزشتنی اور رمی گذرد ہو، تو ان تجدد پذیر امور کے پیدا ہونے کی آخر کیا صورت ہوگی، خواہ ان کا ایک ہی سلسلہ ہو، یا ان کے چند سلسلے ہوں، اور ان دونوں سلسلوں کے تجدد کے حصول کی آخر کیا شکل ہوگی، ماسوا اس کے قرب و بعد کے مختلف مراتب کا جو ایک دوسرا سلسلہ یہ لوگ فرض کرتے ہیں، واقعہ یہ ہے، کہ حرکت سے علیحدہ وہ کوئی چیز نہیں ہے، اس لیے کہ اپنی ساخت و جعل اور اپنے وجود میں قرب و بعد کے تغیرات سچ پوچھو تو حرکت کے سوا اور کیا ہیں، بہر حال ان تمام باتوں کا ماحصل یہ نکلا کہ ان تمام تغیر پذیر امور، اور تجددی حالات کے لیے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں ہے کہ انھیں کسی ایسی چیز کی طرف مستند اور منسوب کیا جائے جس کی حقیقت

اور ذات میں تبدل و تغیر، انقلاب و تجدد ہو، اور وہ اپنی ذات و حقیقت کے رو سے سیال ہو، طبیعت کے سوا یہ اور کون ہو سکتا ہے، اس لیے کہ عقلی جواہر تو ظاہر ہے، کہ تغیر و تجدد کی سطح سے بہت اونچے ہیں، ان آلائشوں سے ان کو کیا سروکار، اور اپنی عقلی حقیقت کے لحاظ سے یہی حال نفس کی اصل ذات کا ہے، باقی جسم کے تعلق سے تو جیسا کہ عنقریب معلوم ہو گا کہ اس حیثیت سے تو نفس بجنسہ طبیعت ہے، رہے اعراض تو وہ اپنے وجود میں صوری جواہر کے تابع ہیں، اور خود بیچاری حرکت تو معلوم ہو چکا کہ اس کی ہویت کی حقیقت لے دے کر صرف تغیر اور تجدد ہی ہے، اور یہاں سوال خود تجدد و تغیر سے نہیں بلکہ اس امر سے ہے، جس سے تجدد و تغیر کا ظہور ہو رہا ہے، یعنے تجدد میں گفتگو نہیں ہے، بلکہ متجدد میں ہے،

فصل تغیر پذیر چیزوں کا تعلق و ربط برقرار اور ثابت رہنے والے امور کے ساتھ کس طرح قائم ہوتا ہے، اس فصل میں اسی پر بحث کی جائے گی، بات یہ ہے کہ عام طور سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہر تجدد پذیر کے لیے جب یہ ضروری قرار دیا جاتا ہے، کہ ہمیشہ کسی ایسی تغیر پذیر اور متجدد ہی چیز کے بعد اس کو ہونا چاہیے جو اس کے تغیر اور انقلاب کی علت ہو، اور یہی بات خود اس علت کے علت میں بھی ہونی چاہیے، جس کا نتیجہ بالآخر یہی ہو گا کہ یا تسلسل کا قصہ پیش آئے، یا دور کی مصیبت سے سابقہ پڑے، یا پھر مبدء اول یعنے حق تعالیٰ کی ذات پاک میں تغیر اور تجدد کو ماننا پڑے گا، بلند ہے اس کی ذات اس قسم کی آلودگیوں سے اور بہت زیادہ بلند +

لیکن میں کہتا ہوں کہ تجدد اور تغیر کی صفت اگر کسی چیز میں پائی جائے گی، تو دیکھنا یہ چاہیے کہ اس چیز کی وہ ذاتی صفت ہے، یا کسی غیر کے ذریعے سے عارض ہوتی ہے، دوسری صورت یعنے اگر ذاتی صفت نہیں ہے، تو اس وقت بلا شبہہ ضرورت ہو گی کہ کسی ایسی چیز کو مانا جائے جو اس تجدد کا منشا و سبب ہو، لیکن اگر اس کی حیثیت ذاتی صفت کی ہے، تو اس وقت

اس کی کوئی ضرورت نہیں کہ اس کی تجدد پذیری کے لیے کسی بنانے والے اور جاعل کو مانا جائے، بلکہ جو خود اس شے کا بنانے والا اور جاعل ہوگا، وہی اس صفت کے بننے کے لیے کافی ہوگا، مطلب یہ ہے کہ بنانے والے کو اس کی ضرورت نہ ہوگی کہ پہلے تو اس شے کو بنائے، اور پھر اس کے بعد مستقل طریقے سے تجدد کی صفت کے بنانے کے لیے اس کو الگ کام کرنا پڑے، یعنی اس کے لیے صرف جعل بسیط کافی ہے، اس جعل مرکب کی یہاں حاجت نہیں، جس میں مجعول اور مجعول الیہ کے درمیان میں جاعل کو دخل اندازی کرنی پڑتی ہے، اور اس میں کوئی شبہہ نہیں ہے کہ یہاں ایک ایسی چیز ضرور پائی جاتی ہے، جس کی خود اپنی حقیقت ہی تغیر و تبدل تجدد و سیلان کو چاہتی ہے: ہمارے خیال کے رو سے ایسی چیز طبیعت ہے، اور قوم کے خیال میں یہ حرکت اور زمانہ ہے، اب ظاہر ہے کہ کوئی سی بھی چیز ہو! اس میں کچھ نہ کچھ حصہ ثبات و قرار کا اور کچھ نہ کچھ حصہ فعلیت کا بھی ہوتا ہے اور فاعل و خالق سے جو بات فائض ہوتی ہے؛ وہ اشیاء کے ثبات اور فعلیت ہی کا پہلو ہوتا ہے؛

اب اگر کوئی ایسی حقیقت ہو، جس کا ثبات و قرار ہی تجدد و تغیر ہو، اور جس کی فعلیت صرف اس کی قوت اور صلاحیت ہی کی فعلیت ہو، تو ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں اوّل (حق تعالیٰ) سے جو چیز اس پر فائض ہوگی، وہ اسی نوعیت کا ثبات اور اسی طرز کی فعلیت ہوگی، جیسا کہ وحدت کی صفت کا حال ہے جو وجود کے دوش بدوش رہتی ہے؛ اور اس کی نوعیت بجنسہ وجود کی نوعیت کی تابع ہوتی ہے؛ اب اگر کسی شے کی وحدت بجنسہ کثرت ہو خواہ یہ کثرت فعلیت کے رنگ میں ہو؛ یا قوت و استعداد کے لباس میں بہر حال واحد حق سے ان دونوں پہلوؤں میں سے کسی پہلو کی شکل میں کثرت کے طرز کی وحدت فائض ہوتی ہے؛ اور ایسی چیز جس کا ثبات و قرار بجنسہ تغیر و تجدد ہو؛ وہ طبیعت ہی ہے؛ اسی طرح سے وہ شے جس کی فعلیت بجنسہ قوت اور صلاحیت ہے؛ وہ ہیولیٰ ہے؛ اور جس کی وحدت بجنسہ بالفعل کثرت کے رنگ میں ہو؛ وہ عدد ہے، اور جس کی وحدت بالفعل کثرت نہیں بلکہ بالقوت کثرت کی

شکل میں ہوئی ہے، وہ جسم اور وہ چیز ہے، جو جسم کے اندر پائی جاتی ہے یعنے صورت جسمیہ، پس اب واقعے کی شکل یہ ہوگی کہ طبیعت اپنی اس حیثیت کے رو سے کہ اس میں ثبات و قرار بھی ہے، اس مبدء سے متعلق ہوگی جو ثابت رہتا ہے، اور اس نقطۂ نظر سے کہ طبیعت تجدد پذیر اور سیال بھی ہے، ان تمام چیزوں کا اس سے رشتہ قائم ہوگا، جن کی فطرت اور حقیقت میں تجدد و تغیر ہے؛ یعنے تمام متجدد امور، اور نئے پیدا ہونے والے حوادث کا تغیر و تبدل کا تعلق طبیعت سے ہوگا، جب اس کو اس حیثیت سے تصور کیا جائے؛ جیسے ہیولیٰ اس اعتبار سے کہ آخر اس میں بھی کسی نہ کسی طرز کی فعلیت پائی جاتی ہے؛ وہ مبدء فعال (حق تعالیٰ) سے بایں طور صادر ہوتا ہے، کہ صورت کو پیدا کرکے ہیولیٰ کو اس کے ساتھ جوڑ دیا جاتا ہے؛ اور ہیولیٰ کا یہ پہلو کہ وہ دراصل ایک قوت واستعداد، امکان اور گنجائش کا نام ہے، اس بنیاد پر حدوث گزشتنی، انقضاء زوال و فنا بربادی وغیرہ کی اس کے ذریعے سے تصحیح ہوتی ہے، یعنے ان امور کا منشاء ہیولیٰ ہی کی ذات ہے؛ الغرض یہ دونوں جوہری ہستیاں یعنے طبیعت اور ہیولیٰ اپنے خاص ذاتی خصوصیات یعنے زوال پذیری اور تجدد انگیزی، کی بدولت اس بود و نابود پیدائش و فنا، زوال و حدوث کے ذریعہ و واسطہ بنے ہوئے ہیں؛ جو جسمانی امور میں پیش آتے ہیں؛ اور یوں حادث و قدیم یا خدا اور عالم کے باہمی تعلق و ربط کی تصحیح ہو جاتی ہے، اور پیچیدگی کی وہ گرہ کھل جاتی ہے، جس نے بڑے بڑے اہل علم و فضل کو اپنے حل کرنے میں تھکا دیا ہے؛

فصل

اس فصل میں یہ بتایا جائے گا کہ حرکت کا مختلف مقولوں (قاطی غوریاس) سے کیا تعلق ہے، مطلب یہ ہے، کہ ہم جب یہ کہتے ہیں کہ "فلاں مقولے میں یہ حرکت واقع ہوئی" تو اس فقرے میں چار احتمالات پیدا ہوتے ہیں؛ پہلا احتمال یہ ہے، کہ مقولہ اس حرکت کا واقعی موصوف اور حقیقی موضوع ہے؛ دوسرا احتمال یہ ہے، کہ حرکت کا موصوف تو جوہر ہی ہے، لیکن یہ اتصاف اس مقولے کے ذریعے سے ظہور پذیر

ہوا ہے؛ تیسرا احتمال یہ ہے کہ مقولہ حرکت کی جنس ہے؛ چوتھا احتمال یہ ہے، کہ جوہر اس مقولے کی کسی قسم اور نوع کو چھوڑ کر یا اس مقولے کی کسی صنف کو چھوڑ کر اسی مقولے کی کسی دوسری نوع یا کسی دوسری صنف کی طرف تدریجی طور پر آہستہ آہستہ منتقل ہو رہا ہے؛ واقعہ یہ ہے کہ اگرچہ احتمالات تو سب ہی پیدا ہوتے ہیں؛ لیکن صحیح مطلب اس فقرے کا یہی چوتھا احتمال ہے؛ باقی اور احتمالات درست نہیں ہیں؛ ہم ہر احتمال کے متعلق الگ الگ بحث کرتے ہیں؛ پہلا احتمال اس لیے درست نہیں ہے، کہ مثلاً کالا ہوتا چلا جانا (یعنے تسوّد) جو حرکت کی ایک قسم ہے؛ ظاہر ہے کہ اس میں یہ نہیں ہوتا کہ خود سیاہی تیز ہوتی چلی جاتی ہے؛ کیونکہ سوال یہ ہے، کہ ایسی صورت میں اگر سیاہی کی ذات بجنسہ باقی رہتی ہے، اور اس میں کوئی نئی صفت نہیں پیدا ہوتی ہے، تو اس کے معنے یہ ہوئے کہ سیاہی تیز ہی نہیں ہوئی؛ بلکہ جوں کی توں جس حال میں تھی اسی حال پر اب بھی باقی ہے اور اگر اس میں کسی زائد صفت کا اضافہ ہوا ہے؛ اور خود سیاہی کی ذات اپنی جگہ پر باقی ہے، اور اسی طرح باقی ہے، جیسی پہلے تھی، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ سیاہی کی ذات میں نہیں بلکہ صفات میں تبدیلی ہوئی اور ظاہر ہے کہ صفات یقیناً ذات نہیں ہیں، حالانکہ فرض یہ کیا گیا تھا کہ یہاں تبدیلی سیاہی کی ذات میں ہوئی ہے؛ ہف (یعنے یہ خلاف مفروض ہے) اور تیز ہوتے ہوئے خود سیاہی کی ذات اگر باقی نہیں رہتی تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ سیاہی تیز نہیں ہوئی بلکہ وہ معدوم ہو گئی، اور کوئی نئی سیاہی نئے سرے سے پیدا ہو گئی، اور ایسی صورت میں پھر (تسوّد) یعنے سیاہ ہوتا چلا جانا، حرکت ہی باقی نہ رہا حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے؛

پس معلوم ہوا کہ اس حرکت کا موضوع اور موصوف خود سیاہی نہیں ہے، بلکہ وہ ہے جو اس سیاہی کا محل ہے، اور اس کے اشتداد یا تیز ہونے کے یہ معنے ہیں کہ سیاہی کا جو محل ہے، وہ اس اشتداد کے ذریعے سے سیاہی کے ایک نوع یا ایک صنف کو چھوڑ کر دوسری نوع یا دوسری صنف کی طرف

منتقل ہو رہا ہے، جس کا حاصل یہ ہوا کہ سیاہی کے اس محل کے لیے ہر لمحہ اور ہر آن اسی سیاہی کی کوئی دوسری نوع یا دوسری صنف ثابت ہو رہی ہے (یہ تو مقولۂ کیف کی ایک مثال تھی) مقدار اور کم کے مقولے میں جو حرکت واقع ہوتی ہے اس کا بھی یہی حال ہے، یعنے جب کسی چیز کی مقدار بڑھنا شروع ہوتی ہے، تو اس وقت بھی یہی سوال پیدا ہوتا ہے کہ حرکت کی پوری مدت میں آیا ایک ہی مقدار باقی رہتی ہے؛ یا ایسا نہیں ہوتا ہے؛ اگر وہی باقی رہتی ہے، تو اب اس شے میں جو بڑھوتری ہو رہی ہے، اس کی کیا صورت ہے، آیا یہ ہو رہا ہے کہ خارج سے کسی چیز کا اس میں اضافہ ہو رہا ہے؛ یا جو چیز اس میں بڑھتی ہے؛ وہ اس میں اس طرح کھپ جاتی ہے، کہ اس شے کی جو سائز تھی اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی، یعنے تداخل کا عمل ہو رہا ہے، ثانی الذکر شق تو بالکل مہمل ہے، اس لیے کہ تداخل کے متعلق ثابت ہو چکا ہے کہ وہ محال ہے؛ ماسوا اس کے اس کا مطلب تو پھر یہ ہوگا کہ موجودہ مقدار میں کچھ اضافہ ہی نہیں ہوا، اور ہماری گفتگو کا تعلق اسی حال سے ہے جس میں اضافہ ہو؛ رہی پہلی شق سو وہ بھی غلط ہے؛ اس لیے کہ اگر باہر سے اس میں اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے تو گویا اس کی مثال ایسی ہوئی کہ کسی خط اور لکیر کے ساتھ ہم کسی دوسرے خط اور لکیر کو جب بڑھائیں تو نہ ان لکیروں اور خطوں میں کوئی طول پیدا ہوا، اور نہ ان کا مجموعہ اپنی پہلی حالت سے آگے بڑھا، اور اگر صورت حال یہ نہیں ہے بلکہ زیادتی کے وقت پہلی مقدار باقی نہیں رہتی ہے؛ تو پھر حرکت موضوع مقدار نہ ٹھیرا، بلکہ اس مقدار کا محل اس کا اصلی موضوع ہے؛ یعنے صرف ہیولیٰ ہی موضوع ہے؛ یا ہیولیٰ کسی نہ کسی مقدار کے ساتھ اس کا موضوع ہے؛ جیسا کہ ہمارا اپنا خیال ہے؛ الحاصل مقدار میں جب حرکت واقع ہوتی ہے تو یہ ہوتا ہے کہ جسم پر مسلسل ایک سے ایک زیادہ مقدار پیہم طاری ہوتی چلی جاتی ہیں، اور ان مقداروں کی صلاحیت و قوت جسم میں لامحدود مرتبے تک ہوتی ہے؛

یہاں ایک قابل ذکر امر یہ ہے، کہ امام رازی نے جب یہ دیکھا کہ سیاہ ہوتے چلے جاتے ہیں، (یعنے تسوّد) میں حکما کے نزدیک جب یہ ہوتا ہے کہ

اس حرکت کے ذریعے سے سیاہی اپنی نوع کو چھوڑ دیتی ہے؛ اور حرکت سیاہی کو اپنی نوع سے باہر کر دیتی ہے، تو انھوں نے یعنے امام نے یہ سمجھ لیا کہ حرکت سیاہی کو اس کے بعد ایک ایسے حال کی طرف منتقل کر دیتی ہے، جو خود سیاہی نہیں ہے پھر اسی بنیاد پر اپنی بعض تصنیفوں میں یہ خیال ظاہر کیا کہ

"سیاہی کا تیز ہوتا چلا جانا خود سیاہی کو اس کی نوع سے باہر کر دیتا ہے، اور سیاہی کا جو موضوع ہوتا ہے اس پر ہر آن اور ہر لمحہ ایک جدید بسیط کیفیت طاری ہوتی رہتی ہے؛ (یہ تو حکما کے نظریے کا نتیجہ ہے لیکن) عوام رنگ کی ان تمام قسموں کو جو سیاہی سے ملتی جلتی ہیں؛ انھیں وہ سیاہی خیال کرتے ہیں اور یہی حال سفیدی کا بھی ہے کہ سفیدی کی بھی جو قسمیں اور اس کے مختلف درجے باہم ملتے جلتے ہیں انھیں وہ سفیدی ہی خیال کرتے ہیں؛ لیکن واقعہ یہ ہے کہ مطلق سیاہی اپنی حقیقت کے لحاظ سے صرف ایک ہی ہے، اور وہ رنگ کے ان تمام درجوں کا ایک نہایت ہی مخفی غیر محسوس کنارہ ہے، یہی حال سفیدی کا بھی ہے، اور ان دونوں کناروں (سیاہی و سفیدی) کے درمیان میں رنگ کے جتنے مراتب اور مدارج ہیں، ان کی حیثیت مخلوط رنگوں کی ہے، یعنے سیاہی اور سفیدی وغیرہ سے مرکب ہیں؛ مگر عام دستور یہی ہے کہ ان دونوں کناروں اور اطراف (سیاہی و سفیدی) میں سے جو رنگ جس کے زیادہ قریب اور ملتا جلتا ہوتا ہے؛ اسی کے نام سے وہ موسوم اور اسی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے؛ حس کو چونکہ ان کی تمیز نہیں ہوتی اس لیے خیال گزرتا ہے کہ رنگ کے جتنے ملتے جلتے مدارج و حدود ہیں وہ ایک نوع کی چیزیں ہیں"

امام رازی کا بیان ختم ہوا، انھوں نے اپنی اس تحقیق کی خود ہی داد بھی دی ہے، آخر میں لکھتے ہیں؛

میں نے جو کچھ بیان کیا یہی واقعہ ہے؛ اور یہی صحیح بھی ہے

البتہ چاہئے کہ مقداری حرکت پر بھی اس تحقیق کو چسپاں کیا جائے؛

میں کہتا ہوں کہ امام کے اس بیان کی بے مغزی ان لوگوں پر مخفی نہیں رہ سکتی، جو اس قسم کے مباحث سے دلچسپی اور ان کے متعلق اچھی واقفیت رکھتے ہیں؛ میری سمجھ میں یہ بات نہیں آئی کہ امام کے نزدیک سیاہی کا کونسا درجہ آخر سیاہی ہے؛ اور کن درجوں کو وہ سیاہی کے ذیل سے خارج فرمانا چاہتے ہیں؛ حالانکہ جب رنگ کی تیزی رک جاتی ہے؛ اور اس کو سکون و قرار حاصل ہو جاتا ہے؛ تو اس وقت ان درجوں میں سے ہر درجہ بالفعل موجود ہوتا ہے، اب اگر سیاہی کے یہ مدارج سیاہی نہیں ہیں تو وہ آخر پھر کیا ہیں؟

امام نے اس کے بعد حکما کے اس نظریے پر بھی اعتراض کیا ہے؛ جو وہ کہتے ہیں کہ سیاہی کے کسی مقررہ مقدار سے حرکت کرکے کوئی چیز سیاہ سے سیاہ تر ہوتی چلی جاتی ہے تو اس وقت ہر آن میں اس متحرک کے لیے سیاہی کی ایک ایسی مقدار ثابت ہوتی ہے؛ جو پہلے نہ تھی، اور یہ سلسلہ یونہی اسی طرح جاری رہتا ہے کہ ایک ہی وقت اور زمانے میں ان مقداروں میں سے دو مقدار ساتھ جمع نہیں ہو سکتیں، ورنہ پھر اس میں حرکت کے واقع ہونے کا دعویٰ کرنا ہی غلط ہوگا،

امام کا اس پر اعتراض یہ ہے کہ، اس بنیاد پر لازم آتا ہے کہ آنوں اور لمحوں میں تسلسل پیدا ہو جائے یعنے ایک آن کے بعد دوسری آن اور دوسری کے بعد تیسری آن کا سلسلہ لگاتار پیہم پیدا ہوتا چلا جائے گا، جس کی اصطلاحی تعبیر "تتالیٔ آنات" سے کی جاتی ہے، (اور حکما کے نزدیک یہ مختلف وجوہ سے ناجائز ہے)

امام اس کے بعد خود فرماتے ہیں کہ تعلیقات شفا میں اس کا جواب جو مجھے ملا ہے، وہ صرف یہ ہے، کہ "مختلف مقدار کی سیاہیوں کی جو مختلف قسمیں اور ان کی مختلف نوعیں جو متحرک نہیں پائی جاتی ہیں ان کا وجود بالفعل نہیں بلکہ بالقوۃ ہوتا ہے" لیکن یہ جواب محل غور ہے؛ اس لیے کہ ان مختلف انواع و اقسام کا وجود اگر خارج میں نہ ہوگا تو جسم کی وہ حرکت جو ایک خاص کیفیت (سیاہی) کے اندر واقع ہوئی ہے؛ اس حرکت کا وجود خارج میں نہ ہو؛ گویا اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جسم بالفعل متحرک ہی نہیں ہے، بلکہ اس میں متحرک ہونے کا امکان ہے یا

وہ متحرک ہو سکتا ہے، گویا یہ اصل واقعہ ہے اور اگر یہ مانا جائے کہ (سیاہی) کی مختلف مقداروں کا وجود بالفعل ہے، یعنے فعلی وجود کے ساتھ وہ موجود ہیں، اور دلیل سے یہ بات بجائے خود ثابت ہو چکی ہے کہ ان میں جو اختلاف ہے، وہ نوعی قسم کا اختلاف ہے یعنے ہر نوع دوسری نوع سے حقیقت میں مختلف ہے، اور جب ان میں سے ہر نوع کا اس آن کے سوا اور کسی آن میں وجود باقی نہیں رہتا جس میں وہ پائی جاتی ہے، اسی کے ساتھ ان مقداروں کا یہ سلسلہ ایک دوسرے کے پیچھے اسس طرح مسلسل پیدا ہوتا چلا جاتا ہے، کہ آن کے درمیان کوئی زمانہ حائل نہیں ہوتا، بس ان تمام باتوں کا وہی نتیجہ ہے جو میں نے پہلے کہا تھا، یعنے "تتالی آنات" کی خرابی پیش آتی ہے؛ بہر حال جب سیاہی کی ان مقداروں کی یہی شان ہے؛ تو ان کے متعلق بھلا یہ کون کہہ سکتا ہے کہ ان کا وجود بالقوۃ ہوتا ہے؛ واقعہ یہ ہے کہ اس شبہے کے ازالے کے لیے اس سے زیادہ صاف اور تشفی بخش جواب کی ضرورت ہے، انشاء اللہ تعالیٰ اس مسئلے کی طرف عنقریب میری پھر واپسی ہو گی" امام رازی کا بیان ختم ہو گیا۔

اب میں کہتا ہوں کہ جس وقت حرکت ہوتی ہے اس وقت مثلاً سیاہی کے سلسلے کی جو چیز پائی جاتی ہے، وہ ایک یگانہ و تنہا وحدانی شے ہوتی ہے، اور وہی ان مختلف مدارج کے درمیان پائی جاتی ہے، اور ابتدا سے انتہا تک وہ برقرار اور استمراری حالت میں رہتی ہے، اور اس سیاہی کا ایک زمانی فرد ہوتا ہے؛ جو اپنی ذات کے اعتبار سے تدریجی اتصال کا سرمایہ دار ہے، یعنے تدریجی متصل ہے، اور حرکت کے زمانے پر وہی منطبق بھی ہوتا ہے، لیکن خود حرکت کے ایسے آنی افراد ہوتے ہیں، جن کا وجود ایک ایسی خاص قسم کی صلاحیت و قوت کی نوعیت کا ہوتا ہے؛ جو فعلیت اور ہستی سے زیادہ قریب ہو، اور تم کو معلوم ہو چکا ہے کہ وجود کو ماہیت پر تقدم حاصل ہے؛ خلاصہ یہ ہے کہ اس مقام پر مطلق سیاہی کا وجود تو بالفعل ہوتا ہے، لیکن اس کے وجود کی نوعیت ہی اسس قسم کی ہوتی ہے کہ عقل ہر آن اس سے ایسی سیاہیوں کی ایک نوع اور قسم کو ذہنی تحلیل کے ذریعے پیدا کرتی رہتی ہے،

جو اپنے اپنے آنی وجودوں میں باہم ایک دوسرے سے بالکل جدا اور متمائز ہیں، اور اس میں کوئی خرابی نہیں ہے؛ بلکہ سیاہی کا یہ زمانی وجود آنی وجودوں سے زیادہ قوی ہے؛ کیونکہ وہی متعدد نوعوں کا مصداق ہوتا ہے اور اس کی مثال ایسی ہے، جیسے حیوان کے وجود کو نباتات کے وجود سے زیادہ قوی خیال کیا جاتا ہے؛ اس کی وجہ بھی یہی ہوتی ہے کہ حیوانی وجود باوجود اپنی وحدت کے ان تمام باتوں کا مصداق ہوتا ہے جو نباتات میں بھی پائی جاتی ہیں، اور ایک دوسرے سے جدا جدا ہو کر مختلف موضوع اور محل میں بھی ان کا تحقق ہوتا ہے، یہی حالت سیاہی کے تیز اور شدید مرتبے کی ہے، کہ اس میں وہ ساری باتیں بالقوۃ پائی جاتی ہیں، جو ہلکی سیاہیوں میں موجود ہوتی ہیں، اور کسی بڑی مقدار کا بھی یہی حال ہے، یہ یاد رکھنا چاہئے کہ بالفعل اور بالقوۃ جو الفاظ یہاں استعمال کئے جا رہے ہیں ان کا مآل دراصل تفصیل و اجمال کی صورت میں نکلتا ہے، گویا تفصیل سے بالفعل اور اجمال سے بالقوت مراد ہے،

باقی جس حل پر اس مقام پر بھروسا کیا گیا ہے، کہ سیاہی کے تیز سے تیز تر ہوتے ہوئے چلے جانے کی صورت میں، دراصل سیاہی کا جو موضوع ہوتا ہے، اس میں غیر تدریجی اور دفعی تبدیلیاں اس طرح ہوتی چلی جاتی ہیں، کہ ہر تبدیلی کو اتنا مختصر وقت ملتا ہے، جس کی وجہ سے حس کو اس کے باقی رہنے کا شعور نہیں ہوتا، اور اس لیے یہ خیال گزرتا ہے کہ سیاہی کے لیے ہر آن میں ایک نیا فرد ثابت ہوتا ہے، اور یہی بات کم اور مقدار والی حرکت کی توجیہ میں بھی پیش کی جاتی ہے، بہر حال اس بنیاد پر اس سے چارہ نہیں ہے کہ ان دونوں مقولوں (کیف و کم) کے متعلق یہ مانا جائے کہ درحقیقت ان میں حرکت واقع نہیں ہوتی ہے؛

میں کہتا ہوں کہ اس تقریر سے مذکورۂ بالا پیچیدگیوں کے حل میں کوئی مدد نہیں ملتی، کیونکہ بجنسہٖ یہی اعتراض ان حرکتوں پر بھی وارد ہوتا ہے، جو مقولۂ این (مکان) اور مقولۂ وضع میں واقع ہوتی ہیں، البتہ اگر ان حرکتوں کے متعلق اس مشہور لغو نظریے کا دعوی

کر لیا جائے، جو عام طور سے طفرہ[1] کے نام سے موسوم ہے، حالانکہ مشاہدے سے اس کی تکذیب و تردید ہو رہی ہے، پس آخری ٹھکانہ وہی ہے جس کا میں نے ذکر کیا؛

اس طویل گفتگو سے اب یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچی کہ ابتدائے فصل میں جو چار احتمالات قائم کیے گئے تھے ان میں سے پہلا احتمال تو غلط ثابت ہوا، اب رہا دوسرا احتمال تو جو تقریر اس احتمال کی تغلیط کے لیے کی گئی ہے، اسی سے اس کا غلط ہونا بھی معلوم ہو سکتا ہے، اس لیے کہ اس احتمال کا مطلب یہی تھا کہ حرکت کا موضوع اگرچہ جوہر ہی ہے، لیکن اس میں واسطے کی حیثیت مقولے کو حاصل ہے، اب خود غور کرنا چاہیے، کہ جب کوئی چیز (مثلاً مقولہ) خود براہِ راست کسی صفت اور عارض کا موضوع نہیں بن سکتی، تو پھر وہی چیز اس کے عروض کا واسطہ بھی نہیں بن سکتی؛ البتہ ایک صورت ہو سکتی ہے، کہ واسطے کا معنیٰ ہی بدل دیا جائے اور یوں کہا جائے کہ مقولے کی مطلق طبیعت کسی نہ کسی قسم کی وحدت کی بنیاد پر موضوع اور حرکت کے درمیان واسطے کا کام دیتی ہے، جیسا کہ مقداری حرکت میں کہا گیا تھا؛ باقی تیسرا احتمال یعنے یہ شق کہ مقولہ حرکت کی جنس قرار دی جائے؛ تو بعض لوگوں نے یہی مسلک اختیار کیا ہے، ان لوگوں کا بیان ہے کہ مثلاً اَینَ (مکانی مقولہ) کی دو قسمیں ہیں ایک قسم تو اس کی وہ ہے جو برقرار رہتی ہے، اور وہ قار (یعنے اس کا ہر جزو دوسرے جزو کے ساتھ جمع ہو کر پایا جاتا ہے) ہوتی ہے، اور دوسری قسم غیر قار ہے اور اسی کو مکانی حرکت کہتے ہیں، اسی طرح کیف کی بھی دو قسم ہے ایک قار ہے، اور ایک سیال اور غیر قار ہے، یعنے وہی جسے استحالہ کہتے ہیں یوں ہی کم (مقدار) کی بھی دو قسمیں ہیں قار اور سیال، نشو و نما اور فرتوتیت و پیرانہ سالی والا

---

[1] ۔ نظام معتزلی کی طرف یہ خیال منسوب ہے کہا جاتا ہے کہ وہ اس کا قائل تھا کہ کسی مسافت میں جب کوئی چیز حرکت کرتی ہے، تو مسافت کے بعض درمیانی حصوں کو کود کر چھوڑتی چلی جاتی ہے، طفرہ کے معنے کودنے کے ہیں اور اس مسئلے کا تعلق جزءِ لایتجزیٰ سے ہے؛

انحطاط سیال قسم ہی کے افراد ہیں، الغرض ہر سلسلے میں جو قسم سیال اور غیر قار ہے، اسی کو حرکت کہتے ہیں، لیکن یہ خیال صحیح نہیں ہے، بلکہ واقعہ وہی ہے کہ چیز کے تغیر و تبدل، تجدد و انقلاب ہی کا نام حرکت ہے نہ کہ اس چیز کو حرکت کہتے ہیں جو تغیر اور تجدد کی صفت سے موصوف ہو؛ جیسے سکون شے کے قرار اور ثبات کی تعبیر ہے، ورنہ جو چیز برقرار اور ثابت رہتی ہے، اسے کوئی بھی سکون نہیں کہہ سکتا؛

لیکن ایک سوال ابھی باقی رہتا ہے، اور وہ یہ ہے، کہ کسی تجدد پذیر سیال فرد کے لیے حرکت کے ثبوت کی کیفیت ایسی نہیں ہوتی، جو حالت اس عرض کی ہوتی ہے؛ جو اپنے موضوع اور محل کو عارض ہوتا ہے، یعنے عرض کے محل کی یہ خصوصیت ہے، کہ اس کا تقوم خود اپنی ذات سے ہوتا ہے، عرض جس کا حلول اس محل میں ہوتا ہے، اس سے موضوع کی ذات مستغنی اور بے نیاز ہوتی ہے؛ بخلاف حرکت کے کہ اس کا تعلق اس سیال فرد سے اس نوعیت کا نہیں ہے، بلکہ اس کی حیثیت تحلیلی عوارض کی ہوتی ہے؛ یعنے معروض اور موضوع کی جب ذہنی تحلیل کی جائے، تب اس میں اس صفت کے وجود کا پتا چلتا ہے؛ اور بجائے خود یہ مسئلہ مسلمہ ہے، کہ تحلیلی عوارض کو اپنے معروضات کے ساتھ وہی نسبت ہوتی ہے؛ جو فصل کی جنس کے ساتھ ہوتی ہے (کہ واقع میں فصل اور جنس کا وجود باہم متحد ہوتا ہے؛ پھر ذہنی اور عقلی تحلیل کے بعد عام مفہوم کو خاص مفہوم سے جدا کیا جاتا ہے اور یوں اب ایک عارض اور دوسرا معروض قرار پاتا ہے) اور یہی گفتگو سکون میں اور اس کا جو معروض ہوتا ہے، اس میں جاری ہوتی ہے، یعنے قار فرد کا اس سے بھی یہی تعلق ہے؛ جب واقعہ کی شکل یہ ہے تو ایسی صورت میں یہ قول درست ہے، کہ کیف کا ایک فرد قار اور ثابت ہوتا ہے اور دوسرا سیال تجدد پذیر اسی طرح یہ بات بھی بعید از عقل نہیں ہے کہ کیف کا جو سیال فرد ہے اس کو حرکت بایں معنے قرار دیا جائے کہ وہ چیز جس سے حرکت پیدا ہوتی ہے، وہ اور حرکت دونوں وجود کے اعتبار سے الگ الگ نہیں بلکہ ایک ای ہیں؛

جن لوگوں نے اپنا مسلک یہ اختیار کیا ہے، آگے تفصیلات میں باہم کچھ مختلف بھی ہوئے ہیں، بعضوں کا خیال ہے کہ سیلان، اور ثبات یا قرار و بے قراری کی وجہ سے ان چیزوں کی جو دو دو قسمیں پیدا ہوتی ہیں، ان میں ہر قسم کو اپنی مدمقابل والی قسم سے جو اختلاف ہے، یہ نوعی اختلاف ہے یعنے ہر قسم کی حقیقت دوسری قسم سے جدا ہے، دلیل ان کی یہ ہے، کہ سیّال اور بے قرار ہونا چونکہ اس شے کی حقیقت کی جز ہوتی ہے، جو سیّال ہوتی ہے اس لیے ضرور ہوا کہ جو سیال نہیں ہے، اس سے اس کی حقیقت مختلف ہو،

دوسرا گروہ یہ کہتا ہے کہ نہیں، ان کا یہ اختلاف حقیقت کا اختلاف نہیں ہے، بلکہ صرف خارجی اور بیرونی صفات کا اختلاف ہے، وہ کہتے ہیں کہ ایک خط اگر دوسرے خط سے کچھ بڑا ہو جائے تو کیا دونوں خطوں میں نوعی اختلاف پیدا ہو جاتا ہے، پس یہی حال ان دونوں قسموں کا بھی ہے!

میں کہتا ہوں کہ یہ دونوں باتیں غلط ہیں، پہلوں پر تو یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ سفید کی حقیقت میں ظاہر ہے کہ سفیدی داخل ہوتی ہے، باوجود اس کے سفید کو سیاہ سے جو امتیاز ہے، یہ امتیاز ایسا نہیں ہے، جو ہمیشہ ان دونوں کو الگ الگ نوع کی حیثیت عطا کرتا ہو! اور جس نے جو بات کہی ہے، اس پر یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا، اسی طرح دوسرے گروہ پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے، کہ یہ کلیہ قاعدہ نہیں ہے کہ ہر وہ صفت جو کسی شے کی حقیقت میں داخل نہ ہو، بلکہ زائد ہو، اس سے نوعی اختلاف نہ پیدا ہو، آخر فصل جنس پر کیا زائد نہیں ہوتی، مگر وہی تو جنس کو نوعی تقسیم عطا کرتی ہے، یا عدد کے مراتب میں جو زیادتی ہوتی ہے اس کا بھی یہی حال ہے کہ باوجود زائد ہونے کے نوعی اختلاف اس سے پیدا ہوتا ہے، البتہ یہاں ایک چیز ایسی ہے، جس کا جاننا ضروری ہے، میرا مطلب یہ ہے کہ اس اعتراض کی تصحیح کے لیے یہ بھی جاننا چاہیے کہ فصل کے زائد ہونے کی کیا کیفیت ہوتی ہے، اور یہ کہ فصل اور ان خصوصی صفات میں کیا فرق ہے، جو باوجود زائد ہونے کے اشیا میں باعث امتیاز ہوتے ہیں (بہرحال یہ تو

ایک ذیلی بحث تھی تفصیلات کا اپنے مقام پر مطالعہ کرنا چاہیے) اب اس فصل کو میں ان جملوں پر ختم کرتا ہوں کہ جب مذکورۂ بالا چار احتمالوں میں سے تین احتمال غلط ثابت ہوئے، تو چوتھا احتمال ہی صحیح باقی رہتا ہے، یعنے کسی مقولے میں حرکت کے وقوع پذیر ہونے کے یہ معنے ہیں کہ حرکت کا موضوع اور موصوف ایک نوع سے یا ایک صنف سے دفعۃً اور اچانک نہیں بلکہ آہستہ آہستہ تدریجی طور پر دوسری نوع یا صنف کی طرف منتقل ہوتا ہے؛

فصل

مقولات کی کن کن قسموں میں حرکت واقع ہوتی ہے، اور کن میں نہیں ہوتی ہے، اس فصل میں اسی بات کی تحقیق کی جائے گی، تو اب یہ معلوم ہونا چاہیے، کہ حرکت کا وجود چونکہ نہایت ہی ضعیف اور حد درجہ پھسپھسا ہے، اس لیے اس کو اپنے پائے جانے میں چھ چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے، یعنے ایک وہ جس سے اس حرکت کی پیدائش ہو، یعنے فاعل دوسرا وہ جو اس حرکت کو قبول کرے یعنے قابل تیسری چیز مافیہ الحرکت یعنے جس مقولے میں حرکت واقع ہوتی ہے، ان تین امور کے سوا حرکت کے لیے ایک تو وہ نقطہ ہونا چاہیے جہاں سے اس کی ابتدا ہو، اصطلاحاً جس کا نام مامنہ الحرکت ہے؛ یعنے وہ چیز جس سے حرکت کی ابتدا ہوئی، دوسرا نقطہ وہ ہوگا جس پر وہ ختم ہوتی ہے، جسے اصطلاحاً ماالیہ الحرکت کہتے ہیں یعنے وہ چیز جس کی طرف متحرک کا رخ ہوتا ہے اور وہی اس کی منزل مقصود ہوتی ہے، آخری چیز جو جس کا ہونا ہر حرکت میں ضروری ہے، وہ زمانہ اور وقت ہے، جس میں حرکت واقع ہو، الحاصل فاعل[1] قابل[2]، مافی[3] الحرکت مامنہ[4] الحرکت ماالیہ الحرکت[5] زمانہ[6] یہ ہیں وہ چھ امور جن کا وجود ہر حرکت کے لیے ضروری ہے ان امور میں سے قابل کی ضرورت کے وجوہ پہلے بیان کیے جاچکے ہیں، اسی طرح فاعل کے متعلق تم کو دو[2] طریقے بتائے گئے تھے، اس لیے کہ فاعل اور قابل سے حرکت کا جو تعلق ہوتا ہے، اس کے متعلق تم یہ جان چکے ہو، کہ اس کی دو[2] صورتیں ہیں، ایک صورت تو وہ ہے، جس میں فاعل اور قابل میں حقیقت کا اختلاف ہوتا ہے بتایا گیا تھا کہ یہ اسی قسم کا اختلاف ہے، جیسا کہ ان یفعل (اثر ڈالنے

والے مقولے اور ان ینفعل (اثر قبول کرنے والے) مقولے میں حقیقت کا اختلاف ہے؛ اور دوسری صورت وہ تھی جس میں اس اختلاف کی ضرورت نہیں ہوتی، یعنی جو تعلق ذات اور ذات کے لوازم میں ہوتا ہے، جیسے آتشی صورت (یا نار کی صورت نوعیہ) کے ساتھ حرارت اور گرمی کا، یا چار کے عدد کے ساتھ جفت ہونے کی صفت کا تعلق ہے؛

رہا ما منہ اور ما الیہ (یعنے مبدء اور منتہی) کے ساتھ حرکت کا جو تعلق ہے، یہ بات تو حرکت کی تعریف ہی سے سمجھ میں آجاتی ہے، اس لیے کہ بغیر کسی انقطاع کے مسلسل مسافت کے ان حدود کی تکمیل جو بالقوۃ پائے جاتے ہیں؛ یہی تو حرکت کی تعریف کا خلاصہ ہے، پھر بسا اوقات ان دونوں (مبدء و منتہی) میں تضاد کی نسبت ہوتی ہے؛ یعنے ہر ایک دوسری کی ضد ہوتی ہے؛ اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے، کہ دونوں میں کسی خاص جہت ہی سے تقابل کی نسبت ہوتی ہے، اس لیے دونوں ایک ساتھ جمع نہیں ہوسکتے، ایک صورت یہ بھی ہے، کہ متحرک کی یافت اور حصول ان دونوں میں یعنے مبدء و منتہی میں ایک زمانہ اور مدت تک ہوتا ہے؛ ایسی صورت میں ان دونوں کناروں میں متحرک سکون کی حالت میں آجاتا ہے، جیسا کہ حرکات قطعیہ میں ہوتا ہے؛ اور کبھی ایسا نہیں بھی ہوتا ہے، مثلاً فلک کی حرکات کا جو حال ہے؛ بعض حکما نے اس موقع پر یہ بھی دعویٰ کیا ہے، کہ کبھی، حرکت کا مبدء بجنسہ اس کا منتہی ہوتا ہے؛ اور وہ فلک کو مثال میں پیش کرتے ہیں، کہ فلک ہی اس حیثیت سے کہ اسی سے حرکت کا آغاز ہوتا ہے، وہ مبدء ہے اور اس حیثیت سے کہ اس حرکت کا رخ بھی فلک ہی کی طرف ہے؛ وہی منتہی بھی ہے، مگر یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ یومی حرکت (یعنے ایک دن کی حرکت) میں فلک کی جو یومی وضع طلوع کے وقت حاصل ہوتی ہے، دوسرے دن کی اسی طلوع کے وقت والی یومی وضع سے ہویت اور شخصیت میں وہ یقیناً مختلف ہوتی ہے، یعنے دو دن میں طلوع کے وقت فلک کو جو وضع حاصل ہوتی ہے، اگرچہ بہ ظاہر دونوں میں مماثلت ہے، اس لیے کہ جو وضعی نسبتیں اس وقت فلک کو کل حاصل تھیں وہی آج بھی

حاصل ہیں لیکن دونوں وضعوں کی ہویت اور شخصیت قطعاً ایک نہیں ہے؛ اس لیے ایک کو دوسرے کی مثل بلاشبہہ کہہ سکتے ہیں؛ پس معلوم ہوا کہ مبدء کی ذات منتہی کی ذات سے جدا ہے اور ان دونوں حیثیتوں کے اعتبار کرنے کی ضرورت اسی وقت پیش آتی ہے، جب حرکت کے اجزا میں کسی جز کو پہلے اور کسی کو بعد فرض کیا جائے جیسا کہ تمام آنی حدود کا حال ہے، کہ ان میں ہر حد ایک چیز کی ابتدا ہوتی ہے اور دوسرے کی انتہا، یہاں ایک بات قابل ذکر یہ ہے، کہ فلک کی وضعی اور دوری حرکت کے حدود کی تعبیر نقطوں سے کرنی، ایک قسم کی مسامحت، اور واقعے سے چشم پوشی کا نتیجہ ہے؛ ورنہ جو حدود اس حرکت میں پیدا ہوتے ہیں، ان کی حیثیت ایسے آنی وضع کی ہوتی ہے، جن کا وجود بالفعل نہیں بلکہ بالقوۃ ہوتا ہے، مگر وہ ایسی قوت اور صلاحیت ہے، جسے فعلیت سے بہت نزدیک کا تعلق ہے؛

باقی ما فیہ الحرکت (یعنے جس مقولے میں حرکت واقع ہوتی ہے) اس کے ساتھ حرکت کا بہت گہرا تعلق ہے، یعنے دوسرے متعلقات کے حساب سے اس کے ساتھ بہت گہرا ربط اور زیادہ وابستگی ہوتی ہے؛ اتنی وابستگی کہ بعضوں نے تو حرکت بجنسہ اس مقولے ہی کو قرار دے دیا ہے جس میں حرکت واقع ہوتی ہے مگر مطلقاً ان کا یہ خیال صحیح نہیں ہے، بلکہ میں نے جیسا کہ پہلے بھی اشارہ کیا ہے کہ حرکت اس مقولے کے تغیر اور تجدد کا نام ہے؛ البتہ ان ینفعل (اثر پذیری) کے مقولے کو قابل کی طرف اور ان یفعل (اثر اندازی) کے مقولے کو فاعل کی طرف جب نسوب کیا جاتا ہے، تو اس وقت ان دونوں مقولوں والی حرکت بجنسہ خود یہی مقولہ ہوتی ہے، اور یہی سبب ہے جو ان دونوں مقولوں میں حرکت واقع نہیں ہو سکتی ہے؛ اور اس کو ناجائز قرار دیا گیا ہے، اس لیے کہ کسی ایک ہیئت وحالت کو چھوڑنا اور دوسری ہیئت وحالت کا اختیار کرنا حرکت کے لیے ضروری ہے، اور اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ جو ہیئت اور حالت چھوڑی جائے گی چاہئے کہ وہ کوئی برقرار وثابت رہنے والی حالت وہیئت ہو؛ کیونکہ اگر بے قرار، اور غیر قار حالت میں حرکت واقع ہوگی، تو

پھر یہ اس حالت کو چھوڑنا نہیں ہوگا، بلکہ یہ تو اسی حال میں سرگرمی اور اسی میں ڈوبنا ہوگا، خلاصہ یہ ہے کہ کسی مقولے میں حرکت کے واقع ہونے کے یہی معنے ہیں کہ ہر لمحہ اور ہر آن میں متحرک کے لیے اس مقولے کا کوئی نہ کوئی فرد ثابت ہوتا چلا جائے، اس لیے ناگزیر ہوا کہ جس مقولے میں حرکت واقع ہو، اس کے لیے ایسے آنی افراد ہوں، جن کا وجود بالفعل نہیں تو بالقوۃ ضرور ہو، اور ان دونوں مقولوں کا یہ حال ہے کہ ان کے لیے آنی افراد پیدا ہی نہیں ہوسکتے مثلاً گرم ہونے میں اگر حرکت واقع ہو، تو اس کا رخ ٹھنڈے پڑنے کی طرف ہوگا (اس لیے پہلی حالت کو چھوڑ کر دوسری حالت کی طرف منتقل ہونے کے یہی معنے ہوسکتے ہیں) اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ گرم ہونے کے وقت جسم ٹھنڈا ہوتا چلا جائے، حالانکہ ابھی جسم گرم ہونے کی حالت سے باہر نہیں ہوا کیونکہ فرض یہ کیا گیا ہے، کہ جسم کی حرکت گرم ہونے میں ہوا ہی ہے؛ اور اگر یہ ایسی حرکت ہے جس میں گرمی کی حالت ختم ہو رہی ہے، تو ان ینفعل، (اثر پذیری) کے مقولے میں یہ حرکت واقع نہیں ہو رہی ہے،

یہی حال مقولہ متیٰ کا ہے (یعنے شے کی وہ حالت جو زمانے اور وقت کے اعتبار سے اسے ثابت ہوتی ہے) اس کے اعتبار سے حرکت واقع نہیں ہوسکتی، رہا اضافت کا مقولہ (جیسے باپ بیٹے کی نسبت سے جو حالت پیدا ہوئی ہے) تو اس میں تغیر اور تبدل کی گنجائش اگرچہ ہے، اور اس میں تجدد ہوتا ہے، لیکن اضافت کا وجود مستقل نہیں ہے، بلکہ طرفین (مثلاً باپ اور بیٹے) کے وجود کی اضافت تابع ہوتی ہے؛ اس لیے بالذات اس میں بھی حرکت واقع نہیں ہوسکتی، جیسا کہ پہلے بھی بیان ہوچکا ہے، یہی حال مقولہ جِدَہ کا بھی ہے، کہ اس کی حرکت بھی مثلاً عمامہ، ٹوپی وغیرہ کی اینی اور مکانی حرکت کی تابع ہے؛

الحاصل تمام مقولوں میں صرف چار مقولے اب ایسے باقی رہ جاتے ہیں، جن میں جمہور کے نزدیک حرکت واقع ہوسکتی ہے، اور میرے مسلک کے رو سے ان کی تعداد پانچ ہے؛ یعنے مقولۂ جوہر کا میں اضافہ کرتا ہوں،

پس وہ مقولے جن میں میرے نزدیک حرکت واقع ہو سکتی ہے؛ وہ حسب ذیل ہوئے، جوہر[۱]، کیف[۲]، کم[۳]، این[۴]، وضع[۵] باقی رہا سکون تو ظاہر ہے کہ حرکت کا مقابل ہے؛ اب ان دونوں میں تضاد کا تعلق ہو؛ یعنے باہم ایک دوسری کی ضد ہوں؛ یا عدم وملکہ کا تفصیل اس کی شفا میں کی گئی ہے؛ بہر حال سکون کو حرکت کا اگر عدم قرار دیا جائے، جب بھی یہ ماننا پڑے گا کہ اس میں وجود کی کوئی جھلک ضرور پائی جاتی ہے؛ اس لیے کہ مطلق عدم اور محض نیستی تو کسی معنے میں بھی موجود نہیں ہوتی، اور ایسا جسم جس میں حرکت پیدا ہوتی ہے؛ اور جس میں حرکت بالقوۃ موجود ہوتی ہے، لامحالہ اس میں (سکون) کسی صفت کی حیثیت میں پایا جاتا ہے؛ جس کی وجہ سے ہم اس کو جسم کی ایک زائد صفت قرار دے سکتے ہیں، ایسی زائد صفت جو غیر سے یعنے متحرک جسم سے اس کو ممتاز کر کے جدا کرتی ہے، آخر اگر یہ صفت زائد نہ ہوگی، تو جس وقت جسم متحرک ہو جاتا ہے، اس وقت جسم سے یہ صفت کیوں جدا ہو جاتی ہے؛ یہ علامت ہے کہ جسم کی یہ زائد صفت ہے؛ الحاصل یقیناً سکون بھی جسم کی ایک ایسی حالت ہے، جس کا منشا جسم میں ضرور پایا جاتا ہے اور کسی نہ کسی بات کا یہ اثر ہے جسے ہم سکون کہتے ہیں؛ پس ضرور ہوا کہ سکون کے لیے کوئی فاعل ہو؛ اور کوئی اس کا بھی قبول کرنے والا ہو؛ یعنے سکون کے لیے بھی فاعل اور قابل کی ضرورت ہے جیسے حرکت کے لیے تھی، اور اگر سکون عدم بھی ہے، جب بھی اس کی نوعیت ایسے عدم کی نہیں ہے؛ جس کے ساتھ موصوف ہونے کے لیے کسی بات کی ضرورت نہیں ہوتی، جیسے آدمی میں دو سینگوں کے نہ پائے جانے کے لیے ظاہر ہے کہ کسی سبب کی ضرورت نہیں، اسی لیے سینگ کا نہ ہونا کوئی ایسی بات نہیں ہے؛ جو کسی وجود، اور صلاحیت سے وابستہ ہو: بخلاف اس کے آدمی کے لیے عدم رفتار کی صفت اسی وقت ثابت ہو سکتی ہے، جب اس میں رفتار کی علت نہ پائی جائے، اسی لیے خیال کیا جاتا ہے، کہ عدم رفتار میں بھی ایک گونہ کسی نہ کسی قسم کے وجود کی بو اور جھلک پائی جاتی ہے، اور اس کے لیے بھی علت وسبب کی ضرورت

ہوتی ہے، اور اس کی علت بجنسہٖ وہی ہے؛ جو بالقوۃ رفتار کی علت ہے؛ یعنے رفتار کی صلاحیت کی جو علت ہے، وہی اس عدم کی بھی ہے؛ اسی طرح سکون کی علت بجنسہٖ وہی ہے؛ جو حرکت کے بالقوۃ وجود کی علت ہے؛

اور اس مقام سے یہ بات بھی سمجھ میں آسکتی ہے، کہ حرکت کی علت بھی اپنے اندر کچھ عدم کے معنے کو سمیٹے ہوئے ہے؛ جیساکہ اس کی طرف پہلے بھی اشارہ کیا گیا ہے؛ اور میں نے عدم رفتار یا عدم حرکت یعنے سکون کو جو ایک معلول عدم کا نام ہے۔ اس کو جو شے قرار دیا ہے؛ تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ مطلق شے ہے، بلکہ اس کے شے ہونے کے یہ معنے ہیں کہ مخصوص چیز میں کسی ایسی معین شے کا نہ ہونا، جو کسی مخصوص حال میں ہو، یعنے بالقوۃ حالت میں ہو؛

فصل مذکورۂ بالا پانچ مقولوں میں جو حرکت واقع ہوتی ہے، اس فصل میں اسی کی تحقیق کی جائے گی؛ مقولۂ این میں حرکت کا واقع ہونا یہ تو مشاہدے کی بات ہے، (کہ ایک جگہ کو چھوڑ کر جسم کا دوسری جگہ جانا) سب کے سامنے ہوتا ہی رہتا ہے، یہی حال وضع کا بھی ہے، کیونکہ اس مقولے میں حرکت جو واقع ہوتی ہے، وہ بھی ایک بدیہی بات ہے، کسی جسم کو گھومتے ہوئے کس نے نہیں دیکھا ہے، اس دوری حرکت میں جسم کے اندر جو تبدیلیاں پیدا ہوتی رہتی ہیں یہی اس مقولے کی حرکت ہے، باقی ایسا جسم جو کسی دوسرے جسم کے احاطے میں نہ ہو؛ جیساکہ اس جرم اقصیٰ کا حال ہے (یعنے فلک الافلاک کا) جس کو نہ کوئی خلا گھیرے ہوئے ہے اور نہ ملا، تو جب اس میں بھی گردش پیدا ہوتی ہے، تو اس وقت یقیناً وضع ہی کے مقولے میں اس کی حرکت بھی واقع ہوتی ہے، کیونکہ فلک الافلاک کے متعلق ان لوگوں کا یہ خیال ہے؛ کہ اس کے لیے کوئی مکان نہیں ہے، باقی جن چیزوں کا وجود مکان[1] میں ہوتا ہے، ان کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں، یا وہ کوئی ایسی شے ہوگی جس کا سلم وجود مکان کو چھوڑتا ہوگا، یعنے ایک

[1] مکان سے یہاں اصطلاحی مکان مراد ہے، جس کی تعریف ارسطو نے یہ کی ہے کہ حاوی جسم کی جو باطنی سطح محوی جسم کے ظاہری سطح سے چھوئی جاتی اور مماس ہوتی ہے اس کو مکان کہتے ہیں اپنے مقام پر اس کے تفصیلات پڑھنا چاہیے۔

مکان کو چھوڑ کر دوسرے مکان کی طرف منتقل ہوتا ہو، یا ایسا نہ ہو، بلکہ پورا جسم تو پورے مکان میں بھرا ہوا ہو؛ لیکن حرکت کے وقت اس متحرک جسم کے اجزا مکان کے اجزا کو چھوڑتے چلے جاتے ہوں، جیسا کہ دوری حرکت میں ہوتا ہے؛ ظاہر ہے کہ ثانی الذکر صورت میں متحرک کے اجزا کی نسبتیں مکان کے اجزا سے بدلتی چلی جائیں گی، اور قاعدہ ہے کہ جس کا یہ حال ہو، مکان میں اس کی وضع بدلتی رہے گی؛ الغرض دوری حرکت میں جسم کی وضع بدلتی رہتی ہے؛ باقی یہ بات کہ جس مقولے میں حرکت واقع ہوتی ہے، اس میں مقولے کے لیے جو یہ ضروری ہے کہ بہ تدریج وہ تیز سے تیز تر ہوتے ہوئے کمال کے درجے تک پہنچے، تو این اور وضع میں یہ کیفیت بہ ظاہر عوام کی نگاہوں میں محسوس نہیں ہوتی لیکن واقع میں یہ بات اس میں بھی پائی جاتی ہے، اس لیے بڑھاؤ اور گھٹاؤ تیزی اور سستی ان دونوں میں بھی پائی جاتی ہے؛ اور مقولۂ کیف کی حرکت تو نام ہی تیز اور دھیما ہونے کا ہے؛

یہ بات بھی یہاں واضح رہنا چاہیے جیسا کہ میں بار بار کہتا چلا آ رہا ہوں کہ قوت اور صلاحیت کی حالت کو چھوڑ کر فعلیت کی طرف منتقل ہونے کا نام حرکت ہے، یعنے جس وجہ سے یہ منتقلی عمل میں آئی ہے، اس کو حرکت نہیں کہتے،

یہی وجہ ہے، جو لوگ کہتے ہیں کہ کالا ہوتا چلا جانا اس کے یہ معنے نہیں ہیں کہ سیاہی تیز ہوتی چلی جاتی ہے، بلکہ سیاہی کا جو موضوع اور موصوف ہے، اس کا اپنے کالے پنے میں تیز ہونا یہ اس کا مطلب ہے، اسی بنیاد پر کہتے ہیں کہ سیاہی کے موضوع میں دو سیاہیاں نہیں ہوتیں، یعنے ایک تو وہ سیاہی جو اصل ہے؛ اور مسلسل باقی رہتی ہے، اور دوسری وہ سیاہی جس کا اصل سیاہی پر اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے، کہا جاتا ہے کہ ایسا ہونا ناممکن ہے اس لیے کہ ایک ہی محل اور موضوع میں یہ ناممکن ہے کہ دو ایسی مماثل چیزیں جمع ہوں، جو باہم ایک دوسرے کے بالکل مشابہ ہوں، اسی کی تعبیر ان الفاظ میں کی جاتی ہے کہ مثلین کا کسی موضوع واحد میں اکھٹا ہونا محال ہے، بہر حال کالے ہوتے چلے جانے میں ہر درجے اور ہر حد و منزل میں ایک ہی سیاہی رہتی ہے، پس یہاں

مسلسل جو اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے، سیاہی نہیں بلکہ حرکت ہے، اس لیے کہ ہم اس حال میں ایک سیاہی کو فرض کرتے ہیں اور پوچھتے ہیں کہ حرکت کی صورت میں وہی اصل سیاہی آیا موجود رہتی ہے؛ اور جوں جوں وہ تیز ہوتی جاتی ہے؛ اس دقت اسی میں اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے، یا اصل سیاہی موجود نہیں رہتی ہے، ظاہر ہے کہ دوسری شکل اگر مانی جائے، تو گویا اس کے یہ معنے ہوں گے کہ جو چیز معدوم ہو گئی، وہی تیز ہو رہی ہے، جو محال ہے، کیونکہ متحرک کے لیے ضرور ہے کہ اس کی ذات ثابت اور برقرار رہے، اور اگر سیاہی کی ذات کو ثابت تسلیم کیا جائے (اور بلا شبہہ وہ یقیناً برقرار و ثابت رہتی ہے) تو پھر وہ سیّال باقی نہ رہی، جیسا کہ بعضوں کا خیال ہے کہ ایک ہی سیاہی ہے جو سیال ہوتی چلی جا رہی ہے، اور اس کا مطلب یہ ہوا کہ سیاہی کی اس کیفیت کی حالت ہر آن ایک دوسرے درجے تک پہنچتی چلی جاتی ہے؛ اور اس بنیاد پر یہ ماننا پڑے گا، کہ سیاہی میں جب تیزی پیدا ہوتی ہے، تو یہ بات اس کو سیاہی کی پہلی قسم سے منتقل کر دیتی ہے؛ اس لیے کہ اصل سیاہی، اور جو اس پر اضافہ ہوا، ان دونوں کے مجموعے کو اصل سیاہی قرار دینا تو محال ہے، پس معلوم ہوا کہ تیز ہونے کی صورت میں جن جن درجوں سے اس کا تعلق پیدا ہوتا چلا جاتا ہے؛ وہ ایک ہی بسیط کیفیت ہے؛

میں کہتا ہوں کہ میں ایک نقطہ فرض کرتا ہوں مثلاً کسی مخروط کا سرا ہے جس کو سطح پر گزارا جائے، تو اس وقت یہاں ایک نقطہ یعنے مخروط کے سرے والا تو ایسا نقطہ ہے، جو حرکت کی پوری مدت میں موجود ہے؛ اور توسط والی حرکت کی ٹھیک مثال اسی جیسی ہے، اور اس نقطے کے سوا اور بھی بکثرت دوسرے نقطے پیدا ہوں گے، جو اس ایک نقطے کے ساتھ ایک ایک کرکے متحد ہوتے چلے جائیں گے، گویا صورت یہ ہوگی کہ مخروط کے سرے والے کے تعین مطلق کے ساتھ ان مفروضہ نقطوں کے تعینات جمع ہوتے چلے جائیں گے جو مختلف حدود میں حرکت کی وجہ سے پیدا ہوں گے، بس یوں ہی سمجھو کہ ہر حرکت میں ایک چیز تو سیال نقطے کے مانند ہوتی ہے؛ جو مسلسل باقی رہتی ہے، اور دوسرے وہ مفروضہ نقطے ہوتے ہیں جو ان حدود سے پیدا ہوتے ہیں جن میں متحرک پہنچتا چلا جاتا ہے، اب سیاہی کے

تیز ہونے میں بھی یہی صورت ہوسکتی ہے؛ کہ اس سیاہی میں ایک تو وہ سیاہی ہے جسے اصل سیاہی کہنا چاہئے اور جو مسلسل باقی رہتی ہے، یہ ایسی سیاہی ہے جس کی وحدت بہت ہی ضعیف اور کمزور ہے، اس کے سوا یہاں کچھ اور چیزیں بھی ہیں؛ جن میں ہر ایک اصل سیاہی اور اضافہ دونوں کو اپنے اندر سمیٹے ہوئے ہے مگر یہ چند چیزیں کوئی خارجی حقائق نہیں ہیں؛ بلکہ صرف ذہنی تحلیل ہی کے ذریعے ہم ان کو پاسکتے ہیں؛ بہرحال اس ساری طول وطویل گفتگو سے یہ بات معلوم ہوئی کہ تیز ہوتے چلے جانے کی صورت میں سیاہی آغاز سے ختم ہونے تک شخصی ہویت کے رنگ میں اس طور پر باقی رہتی ہے، کہ ہر لمحہ اس کی تکمیل ہوتی چلی جاتی ہے، اور یہ جو ان لوگوں نے کہا تھا کہ سیاہی کے تیز ہولے کی صورت میں متحرک سیاہی کی ایک نوع اور قسم کو چھوڑ کر دوسری نوع وقسم کی طرف منتقل ہوتا ہے؛ اور ہر حد میں سیاہی کی ایک قسم عارض ہوتی چلی جاتی ہے، ان کے اس بیان میں اور جو میں نے عرض کیا ان دونوں میں کوئی منافات نہیں ہے، اس لیے کہ سیاہی کے ان اقسام اور انواع کی حیثیت اور ان کے باہمی امتیاز کی نوعیت خارجی تو ہے نہیں، بلکہ ان کا وجود بالقوۃ ہوتا ہے، اور محض ذہنی تحلیل کے بعد وہ حاصل ہوتے ہیں، اس لیے کہ دو ایسی جدا جدا نوع جن میں الگ الگ فصل کے ذریعے سے امتیاز پیدا ہوتا ہو، ناممکن ہے کہ دونوں ایک ہی وجود کے ساتھ خارج میں پائی جائیں، اس مقام پر بعضوں نے کہا ہے کہ یہاں سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ نفس ناطقہ مزاج نہیں ہے، اس لیے کہ مزاج تو ایک سیال تغیر پذیر تجدد انگیز چیز ہے، اور مبدء ومنتہیٰ ان دونوں کناروں کے بیچ میں مزاج کے ایسے غیر متناہی انواع پیدا ہوتے ہیں جو بالفعل نہیں بلکہ بالقوۃ موجود ہیں، ان کے بالقوۃ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ہر نوع اپنی مجاور اور متصلہ نوع سے بالفعل ممتاز نہیں ہوتی، جیسے مسافت میں جو نقطے اور اجزا پیدا ہوتے ہیں، ان میں باہم بالفعل کسی قسم کا امتیاز نہیں ہوتا، بہرحال یہ کیفیت تو مزاج کی ہے، لیکن نفس کا حال اس سے بالکل مختلف ہے، یعنے ہر شخص اپنی ذات اور اپنے نفس کے متعلق یہ وجدان اور شعور رکھتا ہے کہ شخصاً وہ ایک

ذات واحد ہے، جس میں مدت العمر کسی قسم کا کوئی تغیر پیدا نہیں ہوا، اگرچہ آدمی کی ذات کے اس عدم تغیر کے یہ معنے ہیں کہ اتصالی طور پر اپنی پوری زندگی میں وہ ایک ہی رہتا ہے، میں کہتا ہوں کہ اس شخص نے غالباً آخری فقرے کا اضافہ اس بنیاد پر کیا ہے کہ اس کو بھی اس مسئلے کی بھنک لگی ہے کہ انسان کی ذات میں بھی مسلسل تجدد کا عمل جاری ہے؛ کیونکہ اس قسم کے متصل کے تغیرات سے زمانی اتصال کبھی جدا نہیں ہوتا اس مسئلے کی پوری تحقیق ایک مستقل بیان میں کی جائے گی، اس شخص کے قول کے متعلق میں یہ بھی کہنا چاہتا ہوں کہ نفس اور مزاج کی مغائرت کے لیے جو کچھ یہاں ذکر کیا گیا ہے، اس کی بھی ضرورت نہیں کیونکہ اس مسئلے کے ثبوت کے متعلق قاطع براہین، اور قوی دلیلیں اتنی موجود ہیں کہ ان کے بعد اس قسم کی بات کی حاجت باقی نہیں رہتی،

ایک خاص امر پر تنبیہ اور اس کی توضیح

معلوم ہونا چاہیے کہ مثلاً سیاہی اپنی تیزی کے آغاز سے آخر وقت تک ایک شخصی ہویت کی شکل میں مسلسل باقی رہتی ہے، جیسا کہ میں اسے بیان کر چکا ہوں، اور یہ بھی کہا جا چکا ہے کہ اس حال میں ہر لمحہ اور ہر آن جو فرض کیا جائے گا، اس میں سیاہی کی ایک ایسی نوع اور قسم پائی جائے گی، جو اپنے ماقبل اور مابعد دونوں سے بالکل الگ ہو گی، اس لیے کہ تیز ہوتے چلے جانے کے مدارج بھی اسی قسم کے ہیں، جیسے سیاہیوں اور حرارتوں کے مراتب مشائی حکما کے خیال کے مطابق باہم نوعی اختلاف رکھتے ہیں، پس قوم کے اس اعتراف اور اقرار کی بنیاد پر یہاں تین باتوں کا ہونا ضروری اور لازمی ہے، پہلی بات تو یہ ہے کہ تیز ہوتے چلے جانے کی صورت میں جب ایسے غیر محدود انواع و اقسام پیدا ہوتے ہیں، جو ایک ہی اتصالی وجود کے ساتھ موجود ہیں، اس لیے متصل واحد کے متعلق ان کا مشہور مذہب یہی ہے کہ وہ وجود واحد کے ساتھ موجود ہوتا ہے ظاہر ہے کہ اس کے تسلیم کرنے کے یہ معنے ہوئے کہ خارج میں جو چیز پائی جاتی ہے، اور جس کا تحقق ہو رہا ہے، وہ ماہیت نہیں، بلکہ وجود ہی ہے یعنے یافت اور پائے جانے کی واقعی اور اصلی حیثیت وجود ہی کی ہے، اور ماہیت کی

حیثیت یہ ہے کہ وہ ایک ایسی کلی بات ہے جسے ہر وجود سے عقل ذہنی تحلیل کے ذریعے سے پیدا کرتی ہے، اور وجود پر اسے محمول کرتی ہے، اور یہی عقلی ماہیت وجود کے ساتھ ایک خاص قسم کے اتحاد کی شکل میں متحد ہوتی ہے، اگر واقعہ اس کے برعکس ہوتا یعنے ماہیت ہی موجود ہوتی اور وجود ہی عقل کا پیدا کیا ہوا ایک عقلی اور انتزاعی مفہوم ہوتا، جیسا کہ متاخرین کا خیال ہے، تو تیز ہوتے چلے جانے کی صورت میں یہ ماننا ناگزیر ہو جائے گا کہ اس وقت لامحدود نوعوں کا وجود بالفعل بالکل ایک دوسرے سے ممتاز ہو کر اس طرح پایا جائے کہ باوجود بالفعل لامحدود ہونے کے دو حاطوں کے درمیان گھرا ہوا ہو، بلکہ یہ بھی لازم آتا ہے کہ ایسے اجزا جن کی تقسیم ناممکن ہے یعنے اجزاء لاتتجزیٰ ایک دوسرے کے ساتھ جڑے ہوئے بالفعل پائے جائیں، جیسا کہ تامل سے معلوم ہو سکتا ہے، (حالانکہ ان لوگوں کے خیال میں یہ ناممکن ہے)

دوسری بات یہ ہے کہ جب یہ بات ثابت ہو چکی کہ سیاہی اپنے تیز ہونے یا دھیمی ہونے کی صورت میں بہرحال ایک شخصی ہویت کے رنگ میں برابر باقی رہتی ہے، تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ اپنی وحدت اور شخصیت کے باوجود وہ مختلف انواع کے نیچے مندرج ہوتی ہے، اور کمال و نقص کے اعتبار سے وجود میں جو تبدیلیاں ہوتی چلی جاتی ہیں، انھی کے حساب سے ذاتی صفات، اور منطقی فصول بھی بدلتے چلے جاتے ہیں، انقلاب کی یہ بھی ایک قسم ہے؛ اور ایسا ہو سکتا ہے؛ اس لیے کہ وجود کی حیثیت تو اصل کی حیثیت ہے، اور ماہیت صرف طفیلی اور تابع ہونے کی حیثیت رکھتی ہے، جیسے سایے کا جو تعلق روشنی کے ساتھ ہے؛ اور جب سیاہی کے تیز اور دھیمی ہوتے چلے جانے میں یہ ہو سکتا ہے تو جوہر میں یہ بات جائز ہونی چاہیے،

تیسری بات یہ ہے کہ تیز ہوتے ہوئے چلی جانے والی ہستی اپنی وحدت اور برابر باقی رہنے کے ساتھ یقیناً ایک ایسی ہستی بھی ہے، جس میں تجدد و تغیر کا عمل جاری ہے، اور اس کی تقسیم سابق ولاحق اگلے پچھلے حصے ہونے کی حیثیت سے ہوتی ہے؛ اس میں ایسے افراد پیدا ہوتے ہیں، جن میں بعض زائل

ہو رہے ہیں اور بعض پیدا ہو رہے ہیں، اور بعض آیندہ پیدا ہونے والے ہیں؛ اسی طرح اس کے جتنے یہ اتصالی اجزا پیدا ہو رہے ہیں، ان کی پیدائش تو ایک خاص وقت ہی میں ہوتی ہے؛ لیکن اس وقت معین کے سوا اور تمام اوقات میں وہ معدوم ہوتے ہیں، نیز اپنے اجزا پران کے مشتمل ہونے کی صورت یہ نہیں ہے، جس طرح مقداروں کے متعلق وہ لوگ جو اس کے قائل ہیں یہ کہتے ہیں کہ ایسی چیزوں پر وہ مشتمل ہوتے ہیں جن کی تقسیم نہیں ہو سکتی، کیونکہ اس کے متعلق یہ ثابت ہو چکا ہے کہ وہ محال ہے، بلکہ ان کا وہی وجود جو مسلسل باقی رہتا ہے، وہی بجنسہ ان کا وہ متصل وجود ہے، جس کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ غیر قار ہے، یعنے اس کے اجزا ایک دوسرے کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتے، اور جس طرح وہ یہ ہے اسی طرح وہی بجنسہ آنی افراد اور اجزا میں سے ہر ایک کا عین ہے؛ الغرض اس مسلسل باقی رہنے والے وجود کی وحدت ایسی وحدت ہے؛ کہ وہی اعداد اور کثرت میں بھی ساری وجاری ہے، اس لیے یہ ایسی وحدت ہے، جو ان اعداد کو اپنے اندر اس طرح اکٹھا کیے ہوئے ہے کہ فعلیت سے ان کی قوت اور صلاحیت بہت قریب ہے؛ پس ہم اس وجود مستمر متصل کے متعلق اگر یہ کہیں کہ وہ واحد ہے، تو یہ بھی صحیح ہے، اور اگر یہ کہیں کہ وہ متعدد ہے تو یہ بھی صحیح ہے، اسی طرح اگر اس کے متعلق یہ کہا جائے کہ وہ تیز ہونے یا دھیمی ہونے کے آغاز وقت سے آخر وقت تک باقی ہے؛ تو یہ بھی درست ہے، اور اگر اسی کے متعلق ہم یہ کہیں کہ ہر لمحہ وہ اور ہر وقت پیدا ہو رہی ہے، تو یہ بھی درست ہے، اس وجود کا یہ حال اور ہر لحظہ ہر آن اس کا تجدد پذیر نو بہ نو ہوتا چلا جانا بالکل عجیب ہے، لیکن عوام اس سے غافل ہیں، حالانکہ خود ان کی اپنی ہویت اور شخصیت باوجود اسی حال میں ہونے کے ہر لمحہ و ہر لحظہ بہ شکل دگر نو بہ نو ہو رہی ہے لیکن یہ ایک ایسا لطیف واقعہ ہے، جس کی یافت کے لیے ذہنی لطافت اور ایسے ہی نور بصیرت کی ضرورت ہے، جس کی روشنی میں وہ چیز جو باقی ہے

اور وہ چیز، جو زائل ہونے کے ساتھ تجدد پذیر ہے؛ دونوں بجنسہ ایک نظر آئیں، میں چاہتا ہوں کہ اب تھوڑی توجہ اس مسئلے کی طرف کروں جس کا ذکر کرتا چلا آرہا ہوں، یعنے جوہر میں حرکت واقع ہو سکتی ہے اور ہوتی ہے اس کو ثابت کروں، اچھا تو اس کی تقریر کرتا ہوں تم کو بتایا جا چکا ہے کہ ایک ہی وجود کے کبھی مختلف ذاتی اطوار اور مختلف نشانیں ہوتی ہیں، اور اسی ایک کے لیے کمال اور نقص دونوں باتیں ثابت ہوتی ہیں، یہ تو ایک بات ہوئی جسے ذہن نشین کر لینا چاہئے، دوسری بات یہ ہے کہ کیف کے تیز سے تیز تر ہوتے چلے جانے، اور کم کے متعلق بڑھتے ہوئے چلے جانے، اسی طرح اس کے مقابل یعنے کیف میں دھیما ہوتے چلے جانے اور کم میں گھٹتے ہوئے چلے جانے کے جو لوگ قائل ہیں ان کا یہ عقیدہ ہے، کہ ان تمام حالات میں حرکت کی حیثیت ایک ایسے شخصی امر کی ہوتی ہے، جس کی مسافت بھی شخصی اور جس کا موضوع بھی شخصی ہوتا ہے، دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ کوئی شخصی فاعل شخصی قابل میں مخصوص مبدء اور مخصوص منتہی کے اندر جس چیز کو پیدا کرے گا، بھلا ایسی چیز جو ان شخصی امور کے درمیان واقع ہو، کبھی کسی مبہم نوع کی حالت میں رہ سکتی ہے؟ بلکہ یقیناً وہ ایک ایسی حالت ہی ہو سکتی ہے، جو اپنے واحد فاعل اور واحد قابل نیز گرد و پیش کی دیگر خصوصیتوں کی زیر اثر ایک ایسی واحد شخصی اتصالی وجود کی حیثیت حاصل کر چکی ہے، جس میں جز ہونے کی حیثیت سے اجزا بھی نہیں ہیں، یعنے اگر حدود اور اجزا اس میں پیدا بھی ہونگے، تو وہ بالقوۃ ہوں گے، اب میں کہتا ہوں کہ کم اور کیف کے مقولوں میں جب اس کو جائز قرار دیا جا چکا ہے، اور یہ تسلیم کیا جاتا ہے، کہ ان مقولوں میں جو حرکت واقع ہوتی ہے؛ اس کے مبدء اور منتہی کے درمیان ان مقولوں کی غیر محدود نوعیں بالقوۃ پائی جاتی ہیں، باوجودیکہ کم اور کیف کے یہ مقولے اپنے تجدد پذیر وجود کے ساتھ اپنی شخصی حیثیت کو مسلسل باقی رکھتے ہیں، پس جب ان دونوں مقولوں میں ایسا ہو سکتا ہے، تو کوئی وجہ نہیں کہ صوری جوہر میں بھی اس کے جواز کا فتویٰ نہ دیا جائے، یعنے جوہری صورت کے متعلق بھی یہ مانا جائے کہ وہ بھی اپنی ذات کی تکمیل کے لیے خود ہی اس طرح

شدت پذیر ہو، کہ اس کا شخصی وجود مسلسل باقی رہتے ہوئے اپنی شخصی جوہریت اور وحدت کے حصول میں یوں مختلف اور متفاوت ہوتی چلی جائے کہ جو آن بھی اس وقت میں فرض کی جائے اس میں اس کے شخصی وجود سے ایک خاص بالقوۃ نوع کو ذہن اس سے پیدا کر سکتا ہو؛ ایسی نوع جو نہ اس آن سے پہلے موجود رہی ہو، اور نہ بعد؛

جوہر کے شدت پذیر ہونے کی نفی کے سلسلے میں اس موقع پر شیخ نے حکما سے جو یہ نقل کیا ہے کہ جوہر میں اگر حرکت واقع ہو گی، یعنے جوہر میں بھی شدت پذیری یا ضعف پذیری یا گھٹاؤ بڑھاؤ کی حالت پائی جائے گی، تو سوال یہ ہوتا ہے، کہ شدت پذیری کے مثلاً درمیانی حالت میں) جوہر کی وہ نوع باقی رہتی ہے یا نہیں رہتی ہے اگر باقی رہتی ہے تو جوہری صورت کی ذات میں تغیر واقع نہیں ہوا، یہی اس کا مطلب ہو سکتا ہے، بلکہ یہ تغیر اس کے کسی عارضی صفت میں ہوا ظاہر ہے، کہ یہ صورت تو استحالے کی ہے، (یعنے شے کا ایک حال کو چھوڑ کر دوسرا حال اختیار کرنا مثلاً گرمی چھوڑ کر ٹھنڈک اختیار کرنا) اور قطعاً یہ تکون نہیں ہے (یعنے ایک جوہری صورت کو ترک کر کے دوسری جوہری صورت اختیار کرنا مثلاً پانی کا ہوا ہو جانا وغیرہ) اور اگر مثلاً شدت پذیری کی حالت میں جوہری صورت کی وہ نوع باقی نہیں رہتی، تو اس شدت پذیری کے معنے یہ ہوئے کہ پہلی جوہری صورت معدوم ہو گئی، اور دوسری نئے سرے سے پیدا ہو ئی، گویا شدت پذیری کی اس پوری مدت میں ہر آن ایک نیا جوہر پیدا ہوتا چلا جاتا ہے، اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ دو جوہروں کے درمیان میں لامحدود نوعی جوہروں کے وجود کا بالفعل امکان پیدا ہو جو جوہر کے سلسلے میں کبھی جائز اور ممکن نہیں ہو سکتا، البتہ سیاہی اور گرمی میں یہ بات اس لیے جائز ہے، کہ اس کے ساتھ ایک بالفعل چیز بھی موجود ہوتی ہے، یعنے جسم بھی رہتا ہے؛ اور جسمانی جوہر میں اس کی گنجائش نہیں ہے، کیونکہ اس میں کوئی ایسی چیز بالفعل نہیں نکل سکتی جس کی وجہ سے جوہر میں حرکت فرض کی جا سکتی ہو، میں کہتا ہوں کہ اس بیان میں مغالطہ اور ادعا دونوں سے کام لیا گیا ہے، اور منشا اس کا یہ ہے کہ ماہیت اور وجود

اور شدت پذیری کے متعلق، بجائے اس کے کہ ان کو بالقوۃ فرض کرنا
چاہیے تھا، ان کو بالفعل مان کر غلط بحث پیدا کر دیا گیا ہے، آخر ان کا یہ سوال کہ
شدت پذیری کی صورت میں جوہر کی نوع کیا باقی رہتی ہے؟ میں پوچھتا ہوں کہ
باقی رہنے سے کیا مراد ہے، اگر یہ مراد ہے کہ شخصی طور پر اس کا وجود باقی رہتا
ہے، تو ہم یہ تسلیم کر لیتے ہیں کہ مذکورۂ بالا طریقے سے جس کا میں ذکر پہلے کر چکا ہوں
وہ باقی رہتی ہے، اس لیے کہ ایسا واحد وجود جس کی نوعیت تدریجی متصل ہونے کی ہو،
وہ واحد زمانی امر ہوتا ہے اور اس کی شدت پذیری کے معنے یہ ہیں کہ اسی وجود
کی تکمیل ہوتی چلی جاتی ہے، اسی کا برعکس حال ضعف پذیری میں ہوتا ہے، اور
اگر باقی رہنے کے سوال کا تعلق اس نوعی معنے سے ہے، جسے عقل اس کے وجود
سے پہلے حاصل اور منتزع کرتی تھی، اور تم یہ پوچھتے ہو کہ اس خاص صفت
کے ساتھ اس جوہر کا وجود خاص اب بھی باقی ہے یا نہیں، جو اس کی ذات میں
بالفعل مذکورۂ بالا طریقے سے پایا جاتا تھا تو ہم کہتے ہیں کہ اس خاص صفت
کے ساتھ شدت پذیری کی صورت میں اس کا وجود باقی نہیں رہتا، لیکن
محض اتنی بات سے کسی جدید جوہر کی پیدائش لازم نہیں آتی یعنے کسی دوسرے
جوہر کا وجود پیدا نہیں ہوتا، البتہ ایک نئی صفت ضرور پیدا ہوتی ہے، جو ذاتی
طور پر اس کے لیے ثابت ہے، اور ایسی قوت و امکان کے ساتھ اس میں
موجود ہو جو فعلیت سے بہت ہی قریب کا تعلق رکھتی ہو، اور اسی لیے کہ
شدت پذیری میں وجودی کمالات کی طرف، اور ضعف پذیری میں وجودی
نقص کی طرف وہ جوہری صورت بڑھتی چلی جاتی ہے، اس لیے لامحالہ اس پر
مسلسل ایسے ذاتی جوہری صفات کا تبادلہ ہوتا چلا جاتا ہے، جو نو بہ نو اس میں
پیدا ہوتے چلے جاتے ہیں، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ایسی صورت میں
غیر متناہی نوعیں بالفعل موجود ہو جائیں اس وقت صرف ایک ہی شخصی وجود ہوتا ہے،
جو مسلسل موجود رہتا ہے، اور مثلاً شدت پذیری کی پوری مدت میں جو
لمحے اور جو آنات فرض کیے جائیں گے، ان میں بالفعل نہیں بلکہ بالقوۃ غیر متناہی
حدود اس کے لیے ثابت ہوں گے، گویا اس میں غیر متناہی نوعیں بالقوۃ

طور پر اس طریقے سے ضرور پائی جاتی ہیں کہ ان نوعوں کا تحقق بالفعل نہیں ہوتا' اور نہ ان کی طرف خارجی وجود ہی منسوب ہو سکتا ہے؛ بلکہ ان کی حیثیت ایسے معانی کی ہوتی ہے؛ جنھیں عقل ذہنی تحلیل کے ذریعے پیدا کر سکتی ہے؛ اس بنیاد پر وہ شدت پذیری جو مقولۂ کیف میں ہوتی ہے' جسے استحالہ کہتے ہیں یا جو مقولۂ کم میں ہوتی ہے' جسے نشو و نما اور بالیدگی کہتے ہیں؛ ان میں اور اس شدت پذیری میں جو مقولۂ جوہر میں واقع ہوتی ہے' جسے تکون کہتے ہیں' کوئی فرق نہیں ہے یعنے اس باب میں کوئی فرق نہیں ہے' کہ ان میں سے ہر ایک میں تدریجی تکمیل ہوتی ہے؛ اور شے کے وجود کی ہر ایک کمالی حرکت ہے' خواہ یہ حرکت مقولۂ کم یا کیف یا جوہر میں واقع ہوتی ہو؛ فرق کا دعوی اس بنیاد پر کرنا کہ کم اور کیف میں تو یہ بات ممکن ہے' اور جوہر میں ناممکن ہے' محض ایک بے دلیل دعوی اور صرف ادعا ہے' اس لیے کہ ہر شے میں اصل تو وجود ہی ہوتا ہے اور ماہیت کی حیثیت محض طفیلی اور تابع ہونے کی ہے' جیسا کہ بار بار گزر چکا' بلاشبہہ ہر حرکت کے موضوع اور موصوف یعنے متحرک کا موجود اور باقی رہنا ضروری ہے' اور اس طرح باقی رہنا ضروری ہے' کہ اس کا شخصی وجود' اور اس کی شخصیت باقی رہے' اور حرکت کا موضوع جب کوئی جسمانی امر ہو' تو اس وقت اس کی شخصیت کے باقی رہنے کے لیے صرف یہ کافی ہے' کہ ایک ایسا مادہ موجود ہو' جو کسی نہ کسی صورت کسی نہ کسی کیفیت کسی نہ کسی مقدار و کم سے تشخص اور تعین حاصل کرتا چلا جائے' پس اس جسمانی موضوع میں انھی امور کی خصوصیتوں کی تبدیلی سے اس میں بھی تغیرات پیدا ہوتے چلے جائیں گے' آخر تم کیا نہیں دیکھتے ہو' کہ کسی واحد مادے پر صورتوں کا تبادلہ ہوتا رہتا ہے' اور مادہ ان میں سے ہر صورت کے ذریعے سے اپنی وحدت کی حفاظت کرتا رہتا ہے' اس مادّے کو اپنی وحدت کے بچانے کے لیے کسی خاص صورت کی ضرورت نہیں ہوتی بلکہ اس کام کے لیے کوئی نہ کوئی صورت کافی ہے' اسی کے ساتھ ایک اور شخصی واحد کو بھی اس کی وحدت کی بقا میں دخل ہے' یعنے وہ عقلی جوہر جو مادے سے پاک ہے' (جیسا کہ ان لوگوں کا خیال ہے کہ اس محسوس عالم کی حفاظت و بقا کا

تعلق غیر محسوس نظام سے وابستہ ہے، اسی کی تعبیر مذاہب میں ملائکہ دیوتا وغیرہ سے کی جاتی ہے اور فلاسفہ ان کو جواہر مفارقہ اور عقول کے نام سے موسوم کرتے ہیں (اور یہ ایسی بات ہے، جسے شیخ اور دوسرے حکمانے خود جائز قرار دیا ہے، ان لوگوں نے اس کی تصریح کی ہے، کہ عقل (جوہر مفارق) میں اس کی گنجائش ہے کہ اس کے ساتھ کسی ایسے مادّے کا وجود وابستہ ہو؛ جو ہر آن کسی نئی صورت سے اس طرح بقا حاصل کرتا ہو، جس سے اس کی شخصیت مسلسل کسی معین صورت کے ذریعے سے نہیں بلکہ کسی نہ کسی صورت کے ذریعے سے محفوظ ہوتی چلی جاتی ہو، اور ہر شخصی صورت اسی مادّے کے ساتھ وابستہ ہو؛

بہر حال جب جسمیت کی اصل اور بنیاد میں یہ جائز ہے؛ اور ظاہر ہے کہ جسم کی اصل یعنے مادّہ خود ایک نوع ہے؛ میرا مطلب یہ ہے، کہ جسم کا اطلاق ایک تو اس معنے پر کیا جاتا ہے، جس کے اعتبار سے مختلف اجسام پر وہ محمول ہوتا ہے؛ اور اس لحاظ سے تو جسم جنس ہے؛ لیکن مادّے کو بھی کبھی جسم اس لیے کہتے ہیں کہ وہی جسم کی اصل ہے، اور اس اعتبار سے اس کو مختلف اجسام پر محمول نہیں کر سکتے ہیں اور اسی معنے کے رو سے ہم نے اس کو نوع قرار دیا ہے، خلاصہ یہ ہے کہ جب مادّے، میں یہ جائز ہو سکتا ہے، اور ہوتا ہے، تو پھر اسی بات کو ان نوعی صورتوں میں کیوں نہ جائز قرار دیا جائے جن کا قریبی مادّہ خود طبعی جسمیت یعنے صورت جسمیہ ہے، بلکہ اسی ذریعے سے وہ مشکل بھی حل ہو جاتی ہے، جو مقولۂ کم کی حرکت کے متعلق پیدا ہوتی ہے: متاخرین جس کے حل میں سخت پریشان ہیں، یہاں تک کہ صاحب اشراق اور ان کے پیرووں نے اس مقولے کی حرکت کا سرے سے انکار ہی کر دیا، وہ کہتے ہیں کہ کسی مقدار کے ساتھ جب دوسری مقدار کا اضافہ کیا جاتا ہے؛ تو پہلی مقدار کا اس اضافے کے ساتھ ہی معدوم ہو جانا ضروری ہے، اسی طرح کسی متصل شے سے کوئی مقداری جز جب جدا کیا جاتا ہے، تو یہی بات اسی متصل کے عدم کو ضروری بنا دیتی ہے، پس معلوم ہوا کہ اس حرکت یعنے مقداری حرکت کا موضوع ہی باقی نہیں رہتا، شیخ رئیس نے بھی اس مشکل کو دشوار قرار دیا ہے؛ اور نباتات بلکہ حیوان تک میں یہ ثابت کرنے سے اپنے عجز کا اقرار

کیا ہے کہ نشو ونما کی صورت میں جو مقداری حرکت ان میں واقع ہوتی ہے، اس حرکت کے لیے کسی ایسے موضوع کا ثابت کرنا سخت مشکل ہے؛ جو آغاز حرکت سے آخر تک مسلسل باقی اور برقرار رہتا ہو، اپنے بعض شاگردوں کے نام شیخ کے جو خطوط ہیں ان میں سے ایک خط میں انھوں نے یہی لکھا ہے، جب مذکورۂ بالا سوال ان سے کیا گیا تھا شیخ کی عبارت یہ ہے:

> حیوانات میں کسی برقرار وثابت رہنے والی شے کا وجود غالباً بیان کے دائرے میں آسکتا ہے؛ اگرچہ مشرقی اصول مباحث میں مجھے شک پیدا کرنے پھر اس کے ازالے کی خاص مشق ہے (مگر باوجود اس کے) نباتات میں اس کی کیا صورت ہے اس کا بیان کرنا مجھے بھی دشوار محسوس ہو رہا ہے؛ اگر اس میں کوئی چیز برقرار وثابت نہیں رہتی، تو ہر زائل ہونے والی حالت اور پیدا ہونے والی حالت میں باہمی امتیاز نوعی طرز کا جب نہیں ہوگا، تو شخصی رنگ میں اس امتیاز کو ہونا چاہئے، لیکن ان میں شخصی طرز کا امتیاز ماننا بھی مشکل ہے، اس لیے کہ نباتات کی جو مقابل ہستیاں ہیں ان میں اس ثابت امر کا مسلسل باقی رہنا اس بات کو چاہتا ہے، کہ ان کی تقسیم لامحدود حد تک بالقوۃ ہوسکتی ہو؛ اور تقسیم میں ایک تقسیم کو دوسری تقسیم پر کوئی ترجیح حاصل نہیں ہے، اور ایسی صورت میں غیر متناہی اشخاص کو محدود زمانے میں اس طور پر تجدد پذیر ماننا پڑے گا، کہ وہ دو احاطوں میں گھرے ہوئے ہیں جو محال ہے) گویا ایسی صورت میں عنصر کو ثابت اور برقرار تسلیم کرنا چاہئے لیکن وہ بھی تو ثابت نہیں رہ سکتا، اس لیے کہ مقدار کی تجدد پذیری کسی خاص عنصر کے ساتھ تو مخصوص نہیں ہے بلکہ (نباتات) میں ایک عنصر دوسرے عنصر پر خوراک اور غذا بن بن کر وارد ہوتا رہتا ہے، تو اب شاید یوں کہا جائے کہ مادہ ایک صورت اور ایک سے زیادہ صورتوں کا لباس اس شکل میں پہنتا چلا جاتا ہے، لیکن یہ بھی تو ٹھیک نہیں ہے

اس لیے کہ کسی مخصوص مادّے کے لیے مخصوص صورت معین ہوتی ہے، تو شاید یوں کہہ دیا جائے کہ شخص کی آخری بقا تک ایک ہی صورت ایک ہی مادّے کے ذریعے سے محفوظ رہتی ہے، لیکن یہ بھی تو نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ نباتاتی طریقے سے جن چیزوں میں نشو ونما کا عمل جاری رہتا ہے، ان کے اجزا کا بڑھاؤ ایک ہی نسبت کے ساتھ ہوتا ہے؛ اور یوں ایسے اجزا جو ایک دوسرے کے بالکل ہم رنگ ہوتے ہیں وہ پہلے کے حساب سے زیادہ ہو جاتے ہیں اور قوت تو سب میں برابر طریقے سے پھیلی ہوئی ہے، اس لیے بعض اجزا کی قوت کو دوسرے اجزا کی قوت پر اس بات میں کوئی ترجیح حاصل نہیں ہے، کہ اصلی صورت کا تعلق اسی سے ہو، نہ کہ دوسرے سے، تو شاید یہ ہوتا ہو کہ جن اجزا کا وجود پہلے ہوتا ہو، اس کی قوت اصل ہو، اور وہی محفوظ رہتی ہو، لیکن جن اجزا کا وجود پہلے ہے ان کے ساتھ جو ان کی قوت کو نسبت ہے وہی نسبت تو بعد والے اجزا سے ان کی قوت کو ہے؛ تو شائد یہ صورت ہوتی ہے، کہ جب نبات کو عام طور سے ایک خیال کیا جاتا ہے، وہ شخصی طور پر درحقیقت ایک نہ ہو، بلکہ ہر جز جو ایک دفعہ اس جسم پر وارد ہوتا ہے، وہ شخصی طور پر پہلے اجزا کے حساب سے دوسرا ہوتا ہے، لیکن اس کے ساتھ چپکتا چلا جاتا ہے، اور پہلے ہی اجزا اصل ہوں، اور اسی کی وجہ سے پیچھے آنے والے جز اس کے ہم شکل وہم صورت ہوتے چلے جاتے ہوں؛ اور اسی لیے جب اصل غائب ہو جاتی ہے، تو یہ بھی غائب ہو جاتے ہیں لیکن اس کے برعکس نہیں ہوتا، اور حیوانات میں یہ بات زیادہ درست ہو سکتی ہے؛ لیکن نباتات میں اس کا صحیح ہونا اس لیے درست نہیں ہے کہ نباتات کی تقسیم ایسے اجزا کی طرف نہیں ہوتی جن میں ہر جز بجائے خود مستقل ہو؛ یا پھر یہی بات ہوتی ہو کہ

حیوانات اور نباتات کی اصل کوئی ایسی چیز ہو جو ان کے ساتھ مخلوط نہیں ہوتی، بلکہ اس کا وجود ان سے علیحدہ ہو کر پایا جاتا ہے، لیکن یہ اس مسلک کے خلاف ہے جو ہم لوگ بیان کرتے ہیں (یعنے یہ اشراقیہ کا مسلک ہے نہ کہ مشائیہ کا) یا شائد پھر یہ صورت ہوتی ہے کہ جو چیزیں بہ ظاہر ہم شکل اور ہم شباہت نظر آتی ہیں وہ واقع میں ہم شکل اور ہم صورت نہ ہوں، اور جسم کا جو اول جوہر ہے[ل]، وہ مختلف جدید حوادث وحالات کی صورت میں جو بعد کو قسمت پذیر ہوتا ہے، وہ کوئی ایسی تقسیم ہوتی ہو، جس میں اس کا اتصال مفقود نہ ہوتا ہو اور اسی میں مبدء اصلی کا قیام ہو، یا یہ صورت ہو کہ نباتات میں مطلقاً کوئی شخصی طور پر واحد نہ ہوتا ہو، البتہ خاص اس زمانے میں جب اس کی حرکت اور بالیدگی رک جاتی ہو، جس سے بہرحال کسی نباتی وجود کو چارہ نہیں؛

بہرحال یہی چند پھندے اور چند کمند ہیں، جن میں عقل حقیقت کا اس وقت شکار کر سکتی ہے، جب اس مسئلے کے گرد وہ چکر لگائے، اور ان سے نتائج نکالے، اور ان کے مختلف گوشوں پر نظر رکھے، میں امید کرتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ کوئی نہ کوئی حق کے پانے کی راہ نکال ہی دے گا،"

باقی عام اہل فکر و نظر کا جو مسلک ہے چاہیے کہ ان کے خیال کو بھی پیش نظر رکھ کر اور میں نے جن پہلوؤں کی طرف اشارہ کیا ہے ان کو بھی

ل۔ شیخ کی یہ عبارت کچھ پیچیدہ ہے علامہ سبزواری نے اس کا مطلب یہ بیان کیا ہے، کہ جوہر اول سے مراد ہیولیٰ یعنے مادے کا ابتدائی درجہ ہے، اور حوادث وحالات سے مراد وہ صورتیں ہیں، جو مادے پر وارد ہوتی رہتی ہیں، ہیولیٰ کی قسمت پذیری سے مراد الٰہی مختلف صورتوں میں اس کے انقلابات وتغیرات ہیں، مطلب یہ ہوا کہ ہیولیٰ ان صورتوں کے درود سے بالکلیہ معدوم نہیں ہوتا، بلکہ ہر وہ صورت جو اس پر وارد ہوتی رہتی ہے، اپنی وحدت کو محفوظ رکھتا ہے"۱۲

سامنے رکھ کر کوشش کی جائے اور یوں حق کی یافت میں ایک
دوسرے کے ساتھ تعاون کرکے اس کے پانے کی جد و جہد کی جائے
اور اللہ کی رحمت سے مایوس نہ ہونا چاہئے (ولا تیئس من روح اللہ)
(انتہی) شیخ کے خط کا مضمون ختم ہوا،

اس مضمون سے ظاہر ہے کہ شیخ اس کے حل میں کتنا سراسیمہ اور سرگردان
وحیران ہے، اس خط کے بعد اسی شاگرد نے یا کسی اور نے شیخ کو پھر لکھا،

"خدا کی نعمتیں شیخ پر نازل ہوں اللہ ان کی بلندی کو
دائم و قائم رکھے، عرض یہ ہے کہ انسان کے سوا تمام حیوانات اور
نباتات میں اگر شیخ کسی ثابت و برقرار رہنے والی چیز کو ثابت کرکے
بات کی تکمیل فرما دیتے، تو بڑا احسان ہوتا"

شیخ نے اس کے جواب میں صرف یہ لکھکر بھیجدیا"
ان قدرت یعنی اگر اس پر مجھے قابو ہوتا،

بہر حال اس سے معلوم ہوا کہ یہ ایک ایسا مسئلہ ہے، جس کا حل شیخ قدس سرہ
کے بس سے باہر ہے، اور وہ اس پر قادر نہیں ہیں،

لیکن میرے نزدیک اس کے حل کی صورت ہے اور وہ یہی کہ مقداری حرکت
کا موضوع اور موصوف شخصی جسم ہے، نہ کہ شخصی مقدار، اور جسم کی شخصیت کے لیے
کسی نہ کسی مقدار کی ضرورت ہے جس میں جسم مقدار کے ایک حد اور درجے کو
چھوڑ کر دوسری حد اور درجے تک پہنچتا ہے، ٹھیک مزاج کے متعلق جیسا کہ اطبا
کہتے ہیں کہ مزاج کی شخصیت بھی یونہی باقی رہتی ہے، جب وہ کسی جسم کو عارض
ہوتا ہے، بہر حال کم کے مقولے میں جو حرکت واقع ہوتی ہے، وہ مختلف مقداروں
کی انھی خصوصیات اور مراتب میں واقع ہوتی ہے، پس آغاز حرکت سے آخر تک
جو چیز باقی رہتی ہے؛ وہ اس چیز کے بالکل مغائر ہے جو بدلتی رہتی ہے، اور
توڑ جوڑ یا فصل و وصل وغیرہ کے عمل سے جو کسی جسم پر کیا جاتا ہے؛ اس سے اگر
کوئی چیز مفقود اور معدوم ہوتی ہے، وہ محض وہ متصل مقدار ہے، جو بغیر طبعی
مادے کے محض وہمی قوت کے زور سے آدمی کا دماغ اسے محسوس کرتا ہے، یا

صرف ایسی جسمیت معدوم ہوتی ہے جسے صورت کے تمام لوازم اور زوائد سے معرّا فرض کیا جائے اس لیے کہ اس قسم کی جسمیت کا شخصی وجود صرف جسمیت ہونے کی حیثیت سے فقط ایک معین مقدار کو چاہتا ہے، لیکن جو جسم طبعی اور نوعی ہو جس کا تقوم اور جس کی تیاری جسمیت اور اس صورت کے ذریعے سے ہوتی ہے، جو جسمیت کے سوا ہوتی ہے اور جسم کی نوعیت کی حفاظت اس معین اور مخصوص صورت کے توسط سے ہوتی ہے جو اجسام کو مختلف انواع کی شکل میں تقسیم کرتی ہے؛ اور نوع کی آخری فصل کا مبدا وہی ہوتی ہے، یعنے یہ صورت اور کسی قسم کی جسمیت جو گویا جنس قریب کی حیثیت رکھتی ہے: دونوں سے مل کر جسم کی کوئی نوع تیار ہوتی ہے؛ اور قاعدہ ہے کہ جنس کو ہمیشہ مبہم غیر معین خیال کیا جاتا ہے؛ اور یہ سمجھا جاتا ہے کہ فصل کے ذریعے سے اس ابہامی وجود کو تحصل میسر آتا ہے، پس ثابت ہوا کہ جنس اور مادّے کے افراد کی تبدیلی کا حرکت کے موضوع پر کوئی اثر اس وقت تک نہیں پڑتا جب تک صورت باقی رہتی ہے، اور یہ جو اشراقیوں نے کہا تھا کہ مقداری شے کے ساتھ کسی مقداری شے کا اضافہ اس کو معدوم کر دیتا ہے یہ بات اس وقت ٹھیک ہے، جب دونوں مقداری امور کا وجود بالفعل ہو، لیکن جب ان کا وجود بالفعل نہیں بلکہ بالقوۃ ہو، اور اضافہ بھی تدریجی رنگ میں ہو، تو ان کے معدوم ہونے کا دعویٰ ہی صحیح نہیں ہے؛

فصل

مقداری حرکت کے متعلق جن امور کا ذکر گزشتہ باب الفصل میں کیا گیا ہے؛ اس فصل میں اسی کی مزید تحقیق کی جائے گی،

معلوم ہونا چاہیے کہ ہر ایسی چیز جس کی ذات چند امور سے تیار ہوئی ہو؛ اس کا یہ کلیہ ہے کہ اس کی تکمیل اور اس کی پوری تیاری جس امر سے ہوگی اس کی حیثیت اس شے کے ساتھ ایسی ہوگی، جو آخری فصل کو کسی حقیقت کے ساتھ ہوتی ہے؛ اور اسی بنیاد پر جب تک اس کی فصل اخیر متعین شکل میں پائی جائے گی، اس وقت تک اس شے کا تعین بھی محفوظ رہے گا اس کے سوا ماہیت کے وجود کے جو لوازم اور اجزا از قسم جنس و فصل ہوتے ہیں ان کا خصوصیت کے ساتھ شے کے تعین پذیری میں چنداں اعتبار نہیں کیا جاتا، اور اسی لیے ان امور کی تبدیلیوں سے شے کی بقا مجروح نہیں ہوتی اب دیکھو! کہ اتصال

اور ابعادِ ثلثہ (طول و عرض و عمق) کا قبول کرنا ان کا شمار جسم کے فصل میں کیا جاتا ہے؛ یعنے جب جسم کو صرف جسم کی حیثیت سے بایں معنے پیش نظر رکھا جائے کہ وہ مادّہ ہے؛ اور گزر چکا کہ اس اعتبار سے جسم بذات خود ایک مستقل نوع ہے، بہر حال جسم کے فصول ہوئے، اور اس میں قوت وصلاحیت بھی پائی جاتی ہے، مثلاً یہ ہیولیٰ پایا جاتا ہے، اس لیے کہ ہیولیٰ تو صرف اتصال کی استعداد و قوت ہی کا تو نام ہے؛ اور اس کا مدمقابل، یعنے اس استعداد کی تکمیل اسی اتصال کا بالفعل موجود ہونا ہے، اب اسی کی تبدیلی (یعنے اتصال کے بالفعل ہونے کی صفت) جسم کی تبدیلی کو ضروری بنا دیتی ہے، مطلب یہ ہے کہ جسم میں صرف جسم ہونے کی حیثیت سے تبدیلی پیدا ہو جاتی ہے، یہی حال نامی (بالیدہ) جسم کا ہے، کہ نامی (بالیدہ) ہونا اس کی فصل ہے؛ اسی کے ذریعے سے، اس جسم کی ذات کی تکمیل ہوتی ہے؛ اب یہاں یہ غور کرنا چاہئے، کہ اس شکل میں جو تکمیل ہوتی ہے؛ وہ صرف جسمیت یا جسم ہونے کی تکمیل نہیں ہوتی، بلکہ جسمیت تو جسم نامی کی صلاحیت و قوت کا مبدء ہے؛ اور اس کے امکان و گنجائش کا حامل ہے، اسی لیے جسمیت کے افراد کی تبدیلی سے نامی جوہر (نباتات) کی ذات میں تبدیلی نہیں ہوتی؛ کیونکہ جسم نامی میں جسمیت کی صفت ظاہر ہے کہ اس کے عام اور اطلاقی پہلو کو ظاہر کرتی ہے، اس سے خصوصیت اور تعین اس میں پیدا نہیں ہوتا، یہی حال حیوان کا ہے جس کی تیاری اور تقوم نامی اور حساس سے حاصل ہوتا ہے، بلکہ یہی حال ان تمام چیزوں کا ہے، جو ایسے امور سے تقوم پذیر ہوتے ہوں، جن میں کسی کی حیثیت مادّے کی ہو؛ اور کسی کی صورت کی مثلاً انسان کا جو حال اپنے نفس ناطقہ اور بدن کے اعتبار سے ہے، اب نشو و نما قبول کرنے والے جسم یعنے جسم نامی کو دیکھو! اس کی مقدار جب بدلتی ہے تو اس کی جسمیت تو اپنی شخصی اعتبار سے بدلتی رہتی ہے، لیکن خود اس کی ذات اور نامی (نشو و نما قبول کرنے والا) جوہر بالکل نہیں بدلتا، بلکہ اپنی شخصیت کے ساتھ باقی رہتا ہے، پس جسم نامی اپنی بالیدگی یا کاسیدگی، یا نشو و نما اور ذبول و انحطاط کے وقت اس حیثیت سے کہ وہ جسم طبعی مطلق ہے، یقیناً اس کی

شخصیت معدوم ہو جاتی ہے؛ لیکن اس حیثیت سے کہ وہ جسم طبعی نامی ہے، نہ اس کی شخصیت معدوم ہوتی ہے؛ اور نہ اس کا کوئی جز معدوم ہوتا ہے؛ اس لیے کہ اس کا جز تو مطلق جسمیت اس طور پر ہے، کہ جس فرد میں بھی ہو، بغیر کسی انقطاع کے اتصالی وجود کے ساتھ وہ جسمیت پائی جائے، وہی اس کا جز ہے؛ اسی پر حیوان کی بقا کو بھی قیاس کر کے سمجھنا چاہیے، یعنے حساس جوہر کی بقا کے ساتھ حیوان کی بقا وابستہ ہے؛ اور یہ حساس جوہر کیا ہے: وہی حواس رکھنے والا اور احساس کرنے والا نفس ہے، ظاہر ہے کہ بڑھاپے میں کتنی نباتی قوتیں غائب ہو جاتی ہیں، لیکن شخص تو وہی باقی رہتا ہے؛ جب یہ باتیں تمھارے ذہن نشین ہو چکیں تو بآسانی اب تم اس حرکت کی حقیقت کو جان سکتے ہو، جو مقولۂ کم (مقدار) میں واقع ہوتی ہے؛ مثلاً نمو و ذبول یا بالیدگی و کاسیدگی کا موضوع جسم اس حیثیت سے ہوتا ہے، کہ وہ کوئی نوعی جسم ہے؛ یہ تو نمو و ذبول میں ہوتا ہے؛ باقی تخلخل اور تکاثف (یعنے بغیر کسی بیرونی اضافے کے جسم کا بڑھ جانا جسے تخلخل کہتے ہیں اور بغیر کسی جز کے گھٹانے کے شے کا سکڑ جانا یہ تکاثف ہے ظاہر ہے کہ یہ بھی جسم کی حرکت مقولۂ کم ہی میں ہے) تو ان کا موضوع ہیولیٰ اولیٰ ہوتا ہے، گزشتۂ بالا مقدمات سے یہ بات بھی تمھاری سمجھ میں آگئی ہو گی کہ کون اور بود کے دائرے میں جن جن چیزوں کی جوہریت داخل ہے، یعنے وہ ساری چیزیں جو عالم اجسام کے احاطے میں ہیں، ان سب پر تغیر، و تباہی، فنا و زوال سب جائز ہے؛ اگرچہ ان حالات سے پہلے ان میں ایک ایسی چیز محفوظ تھی جس کی حیثیت اصل اور ستون کی ہے؛ اور اس کی حالت ایسی ہے: جیسی فصل اخیر کی حالت مرکب طبائع میں ہوتی ہے؛ اور اس کو اصل اس لیے میں قرار دیتا ہوں کہ فصل اخیر میں وہ ساری باتیں سمٹی ہوتی ہیں، جنھیں نوع کی ذاتیات کہتے ہیں، کیونکہ نوع کے یہ ذاتیات دوسری دوسری نوعوں میں تو متعدد وجودوں کے ساتھ بالفعل موجود ہوتے ہیں اور ماہیت کے اعتبار سے باہم مختلف ہوتے ہیں، لیکن کسی کامل نوع مثلاً انسان کی فصل اخیر کا جو مبدء ہوتا ہے وہ اپنے اندر ان تمام وجودی کمالات و فضائل کو سمیٹے ہوئے رہتا ہے، جو انسان سے

نیچے درجے کی نوعوں میں پراگندہ طور پر منتشر حال میں پائے جاتے ہیں، اس لیے کہ نوع کامل کی آخری فصل کا مبدء دراصل ان تمام انواع کا تکملہ ہوتا ہے، اور قاعدہ ہے کہ شے کے تکملے میں خود شے کو مزید اضافوں کے ساتھ پایا جانا چاہیے، ہم چونکہ ہر جسمانی طبیعت کے لیے ذاتی حرکت کو مانتے ہیں جس کی توضیح عنقریب دلائل و براہین سے کی جائے گی، اس لیے ضروری ہوا کہ ہم ہر طبیعت کے لیے خواہ فلکی ہو، یا عنصری، ایک عقلی جوہر کو ثابت کریں، یعنے اس کی حیثیت گویا اصل کی ہو، اور اسی کے ساتھ ایک ایسے جوہر کو بھی مانیں جس کا وجود بدلتا سدلتا رہے، اور اس جوہر عقلی کو اس جسمانی طبیعت سے وہ نسبت ہوگی جو کمال کو نقص سے اور اصل کو فرع سے جڑ کو شاخ سے ہوتی ہے، اس سلسلے میں سب سے زیادہ جس کا وجود ہم سے قریب تر ہے وہ حق تعالیٰ کا وجود ہے، اور عقلی جواہر جتنے ہیں ان کی حیثیت نور اول کے اعتبار سے شعاعوں اور کرنوں کی ہے، کیونکہ جو چیزیں اللہ تعالیٰ کے علم میں ہیں، ان کی یہ عقلی جواہر صورتیں ہیں، ان کے لیے جو وجود ثابت ہوتا ہے، وہ نہ اپنے ہونے میں مستقل ہے اور نہ پائے جانے میں مستقل ہے، یعنے ایسا وجود بنفسہ اور بذات خود موجود، اور وجود لنفسہ یعنے دوسرے کے ساتھ نہیں بلکہ بذات خود قائم ہو، اس قسم کا وجود ان کے لیے ثابت نہیں ہے، بلکہ ان کی ہستیاں حق کی ذات کے ساتھ وابستہ اور مربوط ہیں، اس کی مثال وہ علمی صورتیں ہیں جو ہمارے ذہن میں پائی جاتی ہیں، یہی وجہ ہے، جو حکما یہ کہتے ہیں کہ جو چیزیں محسوس ہو رہی ہیں بحیثیت محسوس ہونے کے ان کا ذاتی وجود بجنسہ وہی وجود ہے جو کسی حساس جوہر کے لیے ان کا وجود ہوتا ہے، (یعنے حواس رکھنے والے جواہر کی ادراکی قوتوں میں ان کا وجود ہے، اس کے سوا ان کا کوئی اور دوسرا وجود نہیں ہے) اسی طرح جو چیزیں حس کے دائرے سے خارج ہیں اور محض عقل ہی کو ان کی یافت ہوتی ہے، ان معقولات کا بحیثیت معقول ہونے کے کوئی ذاتی وجود اس وجود کے سوا نہیں ہے، جو تعقل رکھنے والے جواہر کے لیے ان کا وجود ہے، (گویا ان عقلی جواہر میں جو ان کا وجود ہے، اس کے سوا

ان کا کوئی اور دوسرا وجود نہیں ہے! بلند مرتبہ حکما اور ایسے علما جن کے قدم علم میں راسخ ہیں، ان کے نزدیک حقیقت حال یہی ہے، اگرچہ کوتاہ فطرتوں، اور تنگ نظروں پر یہ بات گراں گزرے گی، اور ان کا دل اس کے سننے سے پیچ و تاب کھانے لگے گا چونکہ اس مسئلے کی تفصیل کا مقام اور ہے، اس لیے چاہیے کہ ہم پھر اسی بات کی طرف متوجہ ہوں جس کے متعلق گفتگو ہو رہی تھی، ہاں تو میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ صحیح بات یہی ہے، کہ جس طرح کم اور کیف کے مقولوں میں حرکت واقع ہوتی ہے، اسی طرح جسمانی صورتوں میں بھی جائز ہے کہ حرکت واقع ہو! اور جس طرح تمام کمی و کیفی اعراض خواہ قار ہوں یا غیر قار یعنے جن کی تعبیر مشخصات سے کی جاتی ہے، اور سمجھا جاتا ہے کہ جسم کا تعین و تشخص انھی کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے، لیکن باوجود اس کے جسم طبعی جس کا تشخص ان سے حاصل ہوتا ہے، اس کی بقا میں ایک حیثیت سے ان کا اعتبار کیا جاتا ہے، اور ایک لحاظ سے نہیں اعتبار کیا جاتا ہے، یعنے یہ خیال کیا جاتا ہے کہ حرکت کے موضوع اور موصوف میں ان اعراض (مقدار و کیفیت) میں سے جو چیز باقی رہتی ہے؛ وہ صرف وہی قدر مشترک ہے جو طرفین (یعنے مبدء اور منتہیٰ) کے درمیان والے حالات سے پیدا ہوتے ہیں، اور جو چیز بدلتی رہتی ہے، وہ ان کے معین حدود اور مدارج کی خصوصیتیں ہیں (جس کی تفصیل اچھی طرح سے اوپر گزر چکی) تو جو حال ان اعراض کا ہے یہی حال اس حرکت کا ہے! جو صوری جوہر میں واقع ہوتی ہے، اور جیسے سیاہی جب تیز سے تیز تر ہوتی چلی جاتی ہے، تو اس وقت ایک تو سیاہی کا شخصی فرد ہوتا ہے، جس کا آن سے نہیں بلکہ زمانے سے تعلق ہوتا ہے! یعنے مدت حرکت میں مسلسل مبدء اور منتہیٰ کے درمیان وہ شخصی فرد باقی رہتا ہے! اور اس شخصی فرد کی وحدت شخصی اور عددی وحدت ہوتی ہے، گویا جس طرح سیاہی کا معروض اور موصوف مثلاً کپڑا ابتدائے حرکت سے آخر تک باقی رہتا ہے، اسی طرح سیاہی کا یہ شخصی فرد بھی باقی رہتا ہے، الغرض ایک حیثیت تو اس سیاہی کی شخصی وحدت کی ہے، اور دوسری حیثیت اسی کی عمومیت اور ابہام کی بھی ہے، یعنے اس کے مطلق کالے ہونے کی حیثیت، اور حرکت کا موضوع یعنے متحرک ان سب کا

مجموعہ ہوتا ہے، یعنے سیاہ جسم بھی سیاہی کے تیز اور گہرے ہونے کا موصوف و موضوع ہے، اس لیے سیاہی میں جو حرکت کرے گا، ظاہر ہے کہ وہ جسم سیاہ ہی ہوگا، جو جسم سیاہ نہ ہوگا، اس کی سیاہی کے تیز ہونے یا سیاہی میں متحرک ہونے کے کیا معنے ہو سکتے ہیں، یونہی جس طرح اس سیاہی کے ایسے غیر محدود مدارج مبدء اور منتہی کے درمیان نکلتے ہیں، جن کا وجود بالفعل نہیں بلکہ بالقوۃ ہوتا ہے، اور جن میں ہر درجہ دوسرے درجے سے ماہیت اور معنے کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے، پس یہ جتنے خصوصیات سیاہی کی حرکت میں پائے جاتے ہیں، بلکہ یہی ساری باتیں صوری جوہر کی حرکت کی شکل میں پیش آتی ہیں، یعنے جب کوئی جوہری صورت، اپنے درجۂ کمال کی طرف تدریجی طریقے سے آگے بڑھتی ہے تو یہاں بھی ایک کون اور بود تو ایسا ہوتا ہے، جس کا تعلق زمانے سے ہو، اور نہ اول سے آخر تک مسلسل وہ باقی رہے، ایک اعتبار سے تو اس کی نوعیت یہ ہوتی ہے، اور یہی دوسرے اعتبار سے مسلسل تدریجی وجود ہونے کی حیثیت بھی رکھتا ہے، اور اس میں بھی اسی طرح مختلف مدارج وحدود پیدا ہوتے ہیں جیسے سیاہی میں پیدا ہوتے تھے، اور جس دلیل سے سیاہی کی صورت میں یہ ثابت کیا گیا تھا ایک شخصی فرد اول سے آخر تک باقی رہتا ہے، اسی دلیل سے یہاں بھی اس شخصی فرد کا وجود ضروری ثابت ہوتا ہے، اس لیے کہ دونوں کے وجود کی نوعیت یہ ہے کہ وہ اپنی وحدت کے ساتھ زمانہ (حرکت) میں مسلسل باقی رہتے ہیں، اور قاعدہ ہے کہ جس کا وجود اس طرح مسلسل اپنی شخصی وحدت کے ساتھ باقی رہے، اس کا وجود چند نہیں بلکہ ایک ہی ہوتا ہے، اور ہمارے نزدیک وجود بجنسہ شخصی ہویت ہی کی تعبیر ہے، یعنے دونوں ایک ہیں، اور کچھ میرا ہی یہ تنہا خیال نہیں ہے، بلکہ ہمارے سوا بھی ایسے حضرات جن کے قدم حکمت میں راسخ ہیں، ان کا بھی یہی فتویٰ ہے، بہرحال اگر حرکت کوئی ایسی چیز نہ ہو، جو مسلسل اپنی وحدت کے ساتھ اول سے آخر تک پائی جائے، تو ایسی صورت میں یہ کہنا کہ سیاہی جب تیز ہوتی چلی جاتی ہے، تو اس وقت خود سیاہی باقی نہیں رہتی گویا صحیح قرار دیا جائے گا، یا اسی طرح جب اپنی تکمیل کی راہ میں جوہری صورت گامزن ہو، تو یہ کہنا درست ہوگا کہ خود

جوہری صورت باقی نہیں رہی، حالانکہ واقعہ یہ نہیں ہے، اور اس کا راز وہی ہے، جیسا کہ پہلے بھی کہا جا چکا ہے کہ ہر شے کی اصل درحقیقت اس کا "خاص وجود" ہی ہوتا ہے، اور "خاص وجود" بذات خود معین ہوتا ہے، لیکن کبھی اسی خاص وجود کے کچھ مدارج اور مقامات ہوتے ہیں جن میں وہ اپنی ہویت اور وحدت کے ساتھ باقی رہتا ہے، مگر اسی کے ساتھ ہر درجے اور ہر مقام میں اس کو کچھ کلی ذاتی صفات سے سابقہ پڑتا ہے، اور باوجود اس کی وحدت کے اسی سے ان مقامات اور درجوں کی وجہ سے ان مختلف معانی کو عقل پیدا اور منتزع کرتی ہے، جو اس وجود خاص کے ساتھ ایک مخصوص طرز کے اتحاد کے ساتھ متحد ہوتے ہیں،

ایک نتیجہ

یہاں یہ سمجھنا چاہئے، کہ گزشتہ بالا امور میں غور کرنے سے یہ نتیجہ پیدا ہوتا ہے، کہ حرکت کی حیثیت ایک ایسے شخص کی ہے، جس کی روح طبیعت ہے، جیسے زمانے کی حیثیت ایک ایسے شخص کی ہے، جس کی روح دہر ہے، اور اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے، کہ نفس بلکہ عقل کی نسبت سے طبیعت کی حیثیت ایسی ہے، جیسے آفتاب سے شعاعوں کا تعلق ہے کہ آفتاب ہی کے تشخص سے ان شعاعوں کا تشخص حاصل ہوتا ہے،

ایک خاص بحث اور اس کا نتیجہ

میں نے جو یہ دعوی کیا ہے کہ ہر حرکت بلکہ ہر جسمانی فعل کا براہ راست سبب اور فاعل طبیعت کے سوا کوئی دوسری چیز نہیں ہے، اس پر ممکن ہے کہ تم یہ اعتراض کرو، کہ اگر یہی واقعہ ہے، تو چاہئے، کہ نفس کی اطاعت کرتے ہوئے اگر طبیعت اعضا میں ایسی حرکت اور حالت پیدا کرے جو طبیعت کے مقتضا کے خلاف ہو، تو ایسے وقت میں جب نفس طبیعت کو اس کے مقتضا کے خلاف تکلیف دے تو چاہئے، کہ کوئی ماندگی اور تھکن محسوس نہ ہو، اور رعشہ یا دیگر امراض میں نفس اور طبیعت کے مقتضاؤں میں جو کشمکش ہے، چاہئے کہ وہ باقی نہ رہے اس اعتراض کے جواب کے لئے تمھیں یہ معلوم ہونا چاہئے کہ طبیعت کے ایک معنے تو یہ ہیں کہ وہ نفس کی مختلف قوتوں میں سے ایک قوت ہے، اور اسی کے ذریعے سے نفس اپنے بعض افعال و اعمال کو انجام دیتا ہے، لیکن یہ طبیعت اس طبیعت سے بالکل مختلف ہے، جو بدن

اور اعضا میں شخصی وجود کے ساتھ پائی جاتی ہے، پہلی صورت میں طبیعت کا جو تعلق نفس سے ہے اور اس کے ذریعے سے نفس جو کچھ کام لیتا ہے، اس کی حیثیت ذاتی کی ہے، اس لیے کہ یہ طبیعت تو ایک ایسی قوت ہے جو نفس ہی کی ذات سے ابھرتی ہے، اور دوسرے کی حیثیت عرضی اور قسری و خارجی ہونے کی ہے، اب سمجھنا چاہیے کہ تھکن خلاف طبع امور میں جو ہوتا ہے، یا رعشہ وغیرہ امراض میں جو حالت طاری ہوتی ہے، اس کا سبب یہ ہے، کہ طبیعت بمعنے ثانی نفس کی اطاعت سے کبھی سرتابی کرتی ہے، الغرض نفس کی بدن میں دو قسم کی طبیعتیں ہیں، اور دونوں اگرچہ اس سے مغلوب ہیں لیکن ایک کی مغلوبیت تو خوشی و رضا ہے، اور دوسری کی مغلوبیت زبردستی اکراہ و جبر کی صورت میں ہے، اسی طرح نفس میں جو جو قوتیں ہیں، اور جو اس کے طبعی خادم ہیں، ان کی بھی دو قسمیں ہیں، ایک کے ذریعے سے تو نفس ان کاموں کو انجام دیتا ہے، جنھیں طبعی افعال کہتے ہیں، اور یہ حال ان قوتوں کا ہے، جو طبعی اور کمی و مقداری و کیفی حرکات کے مبادی ہیں، یعنے مثلاً جذب کشش، مدافعت، امساک اور روکنا ہضم کرنا غذا کو جسم کے مختلف اعضا کے مماثل بنانا نشوونما بالیدگی وغیرہ کا کام انجام دینا، توالد و تناسل وغیرہ کے خدمات وغیرہ کا کام جن قوتوں کے ذریعے سے نفس انجام دیتا ہے، یہی وہ قوتیں ہیں جو نفس کی خدمت بخوشی و رضا انجام دیتی ہیں، اور دوسری قوتوں کے ذریعے سے وہ افعال صادر ہوتے ہیں جنھیں اختیاری افعال کہتے ہیں، مثلاً مکانی، اور وضعی حرکات کے جو مبادی ہیں، یعنے لکھنے چلنے پھرنے اٹھنے بیٹھنے وغیرہ افعال جن کے ذریعے سے انجام پاتے ہیں، اور یہی وہ قوتیں ہیں جو نفس کی خدمت بزور و اکراہ، اور قسری طور پر کرتی ہیں، اور یہ دونوں قوتیں دراصل دو فوج ہیں جن کا تعلق حرکات کے عالم سے ہے، اور نفس ناطقہ کی یہ دونوں قوتیں اسی حیثیت سے تابع ہیں کہ وہ حیوانی نفس ہے، باقی عقلی نفس ہونے کی جو اس کی حیثیت ہے، اس کے لحاظ سے اس کی دوسری فوجیں اور دوسرے خدام ہیں جن کا تعلق ادراکات کی دنیا سے ہے، یہ قوتیں بھی نفس کا کام بخوشی و رضا انجام دیتی ہیں، وہمی، خیالی حسی اور ادراکات کے مبادی اسی ذیل میں داخل ہیں،

نیز شوق اور حیوانی، نطقی (انسانی) ارادوں کے مبادی کا شمار بھی انھی کے ذیل میں کیا جاتا ہے، طبیعت کی یہ قسم جو نفس کی مطیع ہے، یہ اپنی تمام قوتوں اور ان کی تمام شاخوں کے ساتھ نفس کے ساتھ باقی رہتی ہے، لیکن طبیعت کی دوسری قسم وہ جسم کی بربادی کے ساتھ خود بھی تباہ و برباد ہو جاتی ہے معاد جسمانی (یعنے مرنے کے بعد آدمی جسم کے ساتھ دوبارہ زندہ ہوگا) اس کا راز یہی ہے جس کی تحقیق انشاء اللہ آیندہ عنقریب آئے گی،

فصل جوہر میں بھی حرکت واقع ہوتی ہے، اس فصل میں اسی دعوے کی نئی دلیل بیان کی جائے گی، معلوم ہونا چاہیے کہ جسم میں جو طبیعت پائی جاتی ہے، بذات خود اس سے کسی قسم کے طبعی امور سرانجام نہیں پاسکتے، اس لیے کہ اگر خود اس کی ذات ہی جسم میں ان کاموں کو انجام دیتی، تو چاہیے تھا کہ یہی کام جسم کے بغیر بھی اس سے انجام پائیں، لیکن اس شرطیہ کے مقدمے کی تالی (جزا) باطل ہے پس مقدم (شرط) کا باطل ہونا بھی ضروری ہوا، تالی کے باطل ہونے کی وجہ تو صاف ظاہر ہے، کہ اگر طبیعت سے جسم کی وساطت کے بغیر بھی اعمال سرانجام پاسکتے ہوں، تو پھر وہ جسمانی طبیعت باقی نہیں رہتی، بلکہ اس کا تعلق ان موجودات سے ہو جائے گا، جو مجرد اور مادے سے پاک ہیں، باقی یہ بات کہ مقدم و تالی میں جس لزوم کا میں نے دعوی کیا ہے، اس ملازمہ کی کیا دلیل ہے، تو اس سوال کا جواب یہ ہے کہ یہ مسلم ہے کہ طبائع اور قوتوں سے کسی قسم کا کوئی فعل اس وقت تک صادر نہیں ہو سکتا جب تک کہ مادہ اور مادی چیزوں کی اس کے ساتھ شرکت نہ ہو، دلیل اس کی یہ ہے، کہ ایجاد کی حقیقت در اصل وجود سے تقوم پذیر ہوتی ہے، اور ایجاد کا مرتبہ وجود کے بعد ہے اس لیے کہ شے جب تک موجود نہ ہوگی ظاہر ہے کہ اس کے ایجاد یافتہ ہونے کا تصور ناممکن ہے، پس معلوم ہوا کہ اس کا ایجاد یافتہ ہونا موجود ہونے پر مبنی ہے، اور اس سے یہ نتیجہ پیدا ہوتا ہے، کہ جب کسی شے کا وجود مادے سے تقوم پذیر ہوگا تو اس کے ایجاد ہونے کی جو بھی صورت ہوگی وہ بھی مادے ہی سے متقوم ہوگی،

ایک بات تو یہ ہوئی دوسری بات یہ ہے کہ مادّے کا وجود، اس قسم کے وجود سے تعلق رکھتا ہے، جو حسی اشارے اور تعین کو قبول کرتا ہو' وہاں ہے' یہاں ہے'؛ اس قسم کے صفات اس کی طرف منسوب ہو سکتے ہوں جیسے اصطلاحاً (وضعی امور) کہتے ہیں، بہر حال مادّے کا وجود وضعی وجود ہے؛ اسی طرح یہ بھی یاد رکھنا چاہیئے کہ کسی تاثیر یا تاثر فعل یا انفعال میں جب مادے کا توسط پیدا ہوتا ہے، تو اس کے یہی معنے ہیں کہ اس کی وضع نے وساطت کا کام کیا ہے اور اس بنیاد پر یہ ضروری ہے، کہ ایسی چیز جسے مادّے سے کسی قسم کا وضعی تعلق نہ ہو' (یعنے مادّے سے وہ قریب ہو' یا دور ہو'؛ یا ازیں قبیل کوئی وضعی تعلق جب تک نہ ہوگا اس وقت تک یہ بات ناقابل تصور ہے کہ مادے کا اس شے پر کوئی اثر پڑے، یا کسی تاثر وانفعال کا ظہور ہو' پس معلوم ہوا کہ وضع کی شرکت کی بغیر اگر کسی قوت سے کوئی فعل صادر ہو' تو ایسی قوت اپنے تاثیری فعل میں بھی مادّے سے بے نیاز ہوگی' اور اپنے وجود میں بھی مستغنی ہوگی' یعنے مادّے سے مجرد ہوگی' حالانکہ یہ خلاف مفروض ہے' اور ان ہی باتوں کا لازمی نتیجہ یہ بھی ہے' کہ جس مادّے میں ہو کر خود طبیعت پائی جاٹے گی' اس مادّے پر طبیعت کسی قسم کا فعلی اثر نہیں ڈال سکتی' اس لیے کہ خاص اس طبیعت کی نسبت سے ظاہر ہے کہ مادّے کو کوئی وضعی جہت حاصل نہیں ہے؛ اور نہ ان چیزوں کے لحاظ سے جو طبیعت میں پائی جاتی ہیں' ورنہ پھر یہ ماننا پڑے گا کہ جس کی وجہ سے وضع حاصل ہوتی ہے؛ خود اس کی بھی وضع ہو' اور یہ محال ہے؛ پس ثابت ہوا کہ وہ سارے انفعال جو مادّے کی طرف منسوب ہیں' یا مادے پر جن انفعال کا اثر پڑتا ہے؛ یہ ناممکن ہے کہ ان انفعال کا صدور کسی ایسی چیز سے ہو، جس کا وجود مادی ہو' اور اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ کسی جسمانی طبیعت سے کوئی تاثیری فعل خود اس کے مادّے میں صادر ہو' ورنہ لازم آئے گا' کہ شخصی مادہ مادے سے پہلے ہو جاٹے' پس معلوم ہوا کہ طبیعت کے وہ سارے صفات جو اس کو لازم ہیں' یعنے طبعی حرکات اور طبعی کیفیات مثلاً آگ کی حرارت' پانی کی رطوبت یہ ساری باتیں طبیعت کے ان لوازم میں

داخل ہیں، جن کے ثبوت کے لیے کسی نئے کام اور جعل اور نئی تاثیر کی دخل اندازی کی ضرورت نہیں، اور اس بنیاد پر ضروری ہوا کہ دائرۂ وجود میں کوئی ایسا مبدء اعلیٰ اور برتر سبب ہو، جو طبیعت سے اور طبیعت کے سارے لوازم و آثار سے بھی ما فوق ہو اور انھی لازمی آثار میں خود حرکت بھی ہے، اور اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ طبیعت اور حرکت دونوں کا وجود ایک ساتھ ہے، اور اپنے پائے جانے میں دونوں ہم دوش و ہم قدم ہیں، اور اسی لیے لازمی ہے کہ طبیعت بھی کوئی ایسی چیز ہو، جس میں تجدد و تغیر خود اس کی ذات کا اقتضا ہو یعنے جو حرکت کا حال ہے، بلکہ طبیعت کے لیے جس تجدد اور تغیر کا ثبوت لازمی ہے، وہ خود حرکت ہی ہے، اور یہی حال طبعی کم (مقدار) اور طبعی کیف کا بھی ہونا چاہئے، یعنے ان سب کی پیدائش بھی طبیعت کی پیدائش کے ساتھ ہوتی ہے، اور ان کی بقا طبیعت کی بقا کے ساتھ وابستہ ہے، الغرض تمام طبعی احوال اور ان کی معیت کا طبیعت کے ساتھ یہی طرز رہنا چاہئے، مطلب یہ ہے کہ حدوث و پیدائش، تجدد و زوال پذیری، بقا و فنا میں دونوں کو برابر ہونا چاہئے، البتہ یہ بات ضرور ہے کہ وجود کا فیض طبیعت کے واسطے اور اس کی راہ سے ان لوازم اور احوال تک پہنچتا ہے، یہی مطلب ہے مشائی حکما کے اس دعوے کا جو اس تقدم کی کیفیت بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں یعنے کہتے ہیں کہ صورت کو ہیولی پر جو تقدم حاصل ہے، اس سے مراد یہ ہے کہ ہیولی کی علت اور سبب میں صورت کی بھی شرکت ہے، پھر اس شرکت کے معنے یہ ہیں کہ صورت ہی ہیولی کی بالاستقلال فاعل ہے، یا اس کی حیثیت ایسے واسطے اور آلے کی ہے جو ہیولی پر متقدم ہے، کیونکہ وجوداً تو دونوں یعنے صورت اور ہیولی ساتھی ہیں، اور یہی حال طبیعت کا اپنے ان طبعی صفات کے ساتھ ہے، جن میں حرکت بھی داخل ہے، الحاصل ان تمام باتوں کا خلاصہ یہ ہوا کہ تمام اجسام میں طبیعت کا تجدد پذیر ہونا اور مسلسل ایک حال کو چھوڑ کر دوسرا حال اختیار کرنا اس کی لازمی صفت ہے، پس فلک میں دوری حرکت کی وجہ سے جو نو بہ نو وضع پیدا ہوتی رہتی ہے، اور

عنصریات کے بسائط و مرکبات میں جو طبعی استحالے اور کمی و مقداری حرکات پیدا ہوتے رہتے ہیں، یہ سب ان کی اپنی اپنی طبیعت کے تجدد پذیری کا نتیجہ ہے؛

ایک دوسری مشرقی دلیل

قاعدہ ہے کہ ہر جسمانی جوہر کے وجود کا ایک خاص طرز ہوتا ہے، جس میں اس کے لیے ایسے عوارض اور صفات کا پایا جانا ضروری ہوتا ہے، جو اس سے جدا نہیں ہو سکتے، بلکہ ان کا الگ ہونا ناممکن ہوتا ہے، ان عوارض کی حیثیت اشخاص کے ساتھ وہی ہوتی ہے؛ جو نوعی حقیقتوں کے ساتھ فصلوں کو ہوتی ہے، یہی لازمی عوارض و صفات ہیں، جنھیں عام طور پر مشخصات کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، یعنے وہ صفات جن سے شے کا تشخص حاصل ہوتا ہے، لیکن تحقیق یہ ہے کہ دراصل ان صفات سے تشخص حاصل نہیں ہوتا، البتہ تعین و تشخص کی وہ علامتیں ضرور ہوتی ہیں، میری مراد علامت کے لفظ سے وہ عنوان مراد ہے جس سے کسی مفہوم کی تعبیر کی جاتی ہو، جیسے واقعی اور حقیقی فصل کی تعبیر منطقی فصل کے ذریعے سے کی جاتی ہے، مثلاً نباتات کی فصل نامی کو اور حیوانات کی فصل حساس کو، انسان کی فصل ناطق کو قرار دیتے ہیں، حالانکہ نامی نفس نباتی کا عنوان ہے، اور حساس نفس حیوانی کا ناطق نفس انسانی کا عنوان ہے؛ ظاہر ہے کہ حقیقی فصول تو یہی نفوس ہیں، اور ان سے منطقی مفہوموں کو پیدا کر کے انھی کا عنوان ان مفہوموں کو بنا لیا گیا ہے، اور یہی حال تمام جوہری مرکبات کے فصول کا ہے، یعنے ان میں ہر فصل بجائے خود ایک بسیط امر ہے، پھر انھی کی تعبیر کلی فصل کے ذریعے سے کی جاتی ہے، جسے منطقی فصل کہتے ہیں گویا کسی چیز کا نام وہی رکھ دیا گیا ہے، جو اس کے ذاتی لوازم کا نام تھا، ورنہ واقع میں یہ جتنی فصلیں ہیں، ان کی حیثیت خاص خاص ایسے بسیط وجودوں کی ہے، جن کی کوئی کلی ماہیت نہیں ہے، اشخاص کے لوازم کا جو نام مشخص (تشخص بخشنے والا) رکھ دیا گیا ہے، یہ بات بھی اسی قبیل کی ہے، اس لیے کہ تشخص تو وجود ہی کی ایک خاص نوعیت اور طرز کا نام ہے، کیونکہ وجود تو بذات خود تشخص پذیر ہوتا ہے، اور ان لوازم کا ظہور اس

وجود سے، اسی طرح ہوتا ہے، جس طرح روشن چیزوں سے روشنی، آگ، اور گرم چیزوں سے گرمی پھوٹتی ہے، ایسی گفتگو کو ذہن نشین کرانے کے بعد میں اب کہتا ہوں کہ ہر جسمانی شخص جن پر ان تشخص آفریں امور کا تبادلہ ہوتا ہے، خواہ بالکل بدل جاتے ہوں یا ان کا کوئی حصہ بدل جاتا ہو، مثل زمانے، مقدار، مکان وضع وغیرہ امور میں تبدیلی پیدا ہو، تو ظاہر ہے کہ ان امور کی تبدیلی دراصل ان وجوہ و اسباب کی تبدیلی کی تابع ہوگی جن کا ہونا ان کے لیے لازمی ہے، بلکہ ایک لحاظ سے تو یہ دونوں ایک ہی چیزیں ہیں، اس لیے کہ ہر جسمانی طبیعت کے وجود پر یہ بات براہِ راست محمول ہوتی ہے، یعنے اسی جسمانی طبیعت کے متعلق کہا جاتا ہے، کہ وہ ایک ایسا جوہر ہے، جو متصل ہے، مقدار والا ہے، وضع رکھتا ہے، مکان میں پایا جاتا ہے، زمانے میں پایا جاتا ہے اور سارے صفات اس کو بذات خود ثابت ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ مقدار، رنگ، وضع وغیرہ امور کی تبدیلی جسمانی جوہر کے شخصی وجود کی تبدیلی ہے، اور جواہر میں حرکت کے واقع ہونے کے یہی معنے ہیں، اس لیے کہ جس طرح عرض کا وجود عرض ہوتا ہے، اسی طرح جوہر کا وجود بھی تو جوہر ہی ہوتا ہے۔

ایک مثالی تشریح گذشتہ بالا تقریروں سے یہ بات ثابت ہوئی کہ ہر جسمانی جوہر میں ایک تو ایسی سیّال طبیعت ہوتی ہے، جو ہر آن تجدد پذیر ہوتی ہے، اور دوسری چیز اسی میں وہ بھی ہوتی ہے، جو ثابت و برقرار اور باقی رہتی ہے، اور اس ثابت و باقی امر کو اس سیال تجدد پذیر طبیعت سے ایسی نسبت ہوتی ہے، جو روح کو جسم کے ساتھ ہوتی ہے، اور یہ اس لیے ہوتا ہے، کہ انسانی روح چونکہ مادّے سے مجرد اور پاک ہوتی ہے، اس لیے وہ تو برابر باقی رہتی ہے، اور بدن کی طبیعت مسلسل سیلانی کیفیت کے ساتھ تجدد پذیر ہوتی ہے، ہمیشہ اس میں تحلیل، گھلاؤ، اور بہاؤ، کا عمل جاری رہتا ہے، اس کی حقیقت ہی یہ ہے کہ تجدد کے ساتھ ساتھ اس کی ذات میں بقا بھی محسوس ہوتا ہے، اور یہ بات اس کا نتیجہ ہے، کہ برابر اس پر مماثل امور کا فیضان ہوتا رہتا ہے، یعنے تجدد امثال کا قانون جاری رہتا ہے، اور

عام لوگ قدرت کی کارروائی کے متعلق غفلت میں پڑے ہوئے ہیں، بلکہ نت نئی تخلیق کا جو سلسلہ جاری ہے، اس کے متعلق وہ گڑبڑ میں مبتلا ہیں یعنے قرآن کی آیت بل ھم فی لبس من خلق جدید کی کیفیت میں گرفتار ہیں، اور یہی حال اشیاء کی طبعی صورتوں کا ہے، یعنے اپنے مادی وضعی زمانی وجود کے ساتھ تو وہ تجدد پذیر ہیں، اور یہ ان کا ایک ایسا تدریجی کون و بود ہے، جس کی ذات کو قرار نہیں ہے، اور یہی طبعی صورتیں اپنے عقلی وجود اور اس عقلی صورت کے اعتبار سے جو مادے کی آلودگی سے پاک ہے، اور افلاطون کی طرف منسوب ہے، (یعنے مثل افلاطونیہ) کے اعتبار سے حق تعالیٰ کے علم میں ازلاً و ابداً باقی ہیں، میں اس کا قائل نہیں ہوں کہ یہ عقلی صورت بذات خود باقی ہے، بلکہ حق تعالیٰ کی بقا کے ساتھ ان کی بقا وابستہ ہے ان دونوں باتوں میں بڑا فرق ہے، جیسا کہ اپنے مقام پر تمھارے سامنے اس کی تحقیق آئے گی، بہر حال طبعی صورتوں کا پہلا وجود تو دنیوی ہے، زوال پذیر ہے، اس کو ثبات و قرار سے حصہ نہیں ملا ہے، اور ان کا دوسرا وجود حق تعالیٰ کے سامنے ثابت و برقرار ہے، امٹ ہے، اٹل ہے، کیونکہ نہ اللہ تعالیٰ کے علم سے کوئی چیز زائل ہو سکتی ہے، اور نہ حق تعالیٰ کے علم میں تغیر و تبدل کے لیے کوئی راہ ہے، وان فی ھذا البلاغا لقوم عابدین (اس میں عبادت گذار لوگوں کے لیے بلاغ ہے)

فصل اس فصل میں اس بات کی تردید ایک جدید طریقے سے کی جائے گی جو شیخ وغیرہ نے بیان کیا ہے، کہ جوہری صورتوں کی پیدائش حرکت کے ذریعے سے نہیں ہو سکتی، ان لوگوں نے اس سلسلے میں جو کچھ کہا ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے، کہ صورتیں تیز سے تیز تر ہوتے چلے جانے کی صلاحیت نہیں ہے، یعنے وہ اشتداد کو قبول نہیں کرتی، اور قاعدہ ہے کہ جو چیز اشتداد کو قبول نہیں کر سکتی، اس کا حدوث اور اس کی پیدائش تدریجی طور پر نہیں بلکہ دفعۃً اور اچانک ہوتی ہے، دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ صورت بھی اگر اشتداد کو قبول کرے گی، تو اشتداد کی درمیانی حالت میں وہ باقی رہتی ہے، یا نہیں اگر باقی رہتی ہے تو یہ تغیر صورت میں نہیں ہو رہا ہے، بلکہ صورت کے لوازم میں

ہو رہا ہے، اور اگر نہیں باقی رہتی ہے، تو یہ صورت کا فقدان اور عدم ہے، نہ کہ اس کی اشتداد پذیری، بنابر تقدیر ثانی ضرور ہے کہ پہلی صورت کے بعد کوئی دوسری صورت موجود ہو، اور یونہی صورتوں کا پے درپے سلسلہ یکے بعد دیگرے جاری رہے، اب سوال ان پے درپے آنے والی صورتوں کے متعلق ہے کہ ان صورتوں کی کیا کوئی ایسی صورت بھی ہے، جو ایک لمحے اور ایک آن سے زیادہ ٹھیر سکتی ہو، یا ایسی کوئی صورت نہیں ہے؛ اگر ایسی صورت کوئی پائی جاتی ہے، تو یہ حرکت سکون سے بدل گئی، اور اگر کوئی ایسی صورت نہیں ہے؛ تو اس کے دوسرے معنے یہ ہوئے کہ یہاں پے درپے یکے بعد دیگرے آنے والی ایسی صورتیں ہیں، جن کا وجود آنی ہے؛ اس دلیل کی تحلیل دو دلیلوں کی شکل میں ہو سکتی ہے، ایک تو یہ شکل ہے کہ آنوں، اور لمحوں کے متعلق یہ لازم آتا ہے کہ ان میں تتالی پائی جائے، یعنے پے درپے، ایک کے پیچھے دوسری لگی ہوئی اس صورت سے ان کا وجود پایا جائے، لیکن جس دلیل سے یعنے آنات کی تتالی کے الزام سے جوہری صورت کی حرکت کو ناجائز ٹھیرایا جاتا ہے، بجنسہٖ اسی دلیل سے کیف وغیرہ مقولوں کی حرکت پر بھی یہی الزام قائم کیا جا سکتا ہے، یعنے نقض وارد ہوتا ہے، دوسری شکل اس دلیل کی یہ ہو سکتی ہے کہ حرکت کے لیے موضوع اور محل کی ضرورت ہے، کہ تنہا مادّہ چونکہ موجود نہیں ہوتا، اس لیے صورت ہیں مادّے کے موضوع پر حرکت واقع نہیں ہو سکتی، بخلاف کیف وغیرہ کے کہ اس کا موضوع اور محل خود کیف کے وجود سے مستغنی ہے، اور اس لیے وہ موجود ہو سکتا ہے، اور ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اس میں حرکت واقع ہوتی ہے اس دلیل کی یہی تقریر جب ٹھیک بیٹھتی ہے؛ تو پہلی شکل مہمل اور لغو ہو گئی، اور اس سلسلے کی سب سے اچھی دلیل یہی صورت قرار پائی، اور صاف لفظوں میں اب اس کو یوں بیان کرنا چاہیے، کہ صورتوں کے تعاقب اور یکے بعد دیگرے وارد ہونے سے صورت میں جو حرکت واقع ہوتی ہے، اس سلسلے کی صورتوں میں کوئی صورت ایسی نہیں ہے، جس کا وجود ایک آن سے زیادہ قرار پذیر ہو؛ جس کا مطلب یہ ہوا کہ زمانے میں یہ صورتیں نہیں پائی جاتی ہیں، بلکہ معدوم

ہوتی ہیں، اور قاعدہ ہے کہ صورت کا فقدان اور انعدام ذات کے فقدان و انعدام کو مستلزم ہے؛ پس معلوم ہوا کہ ان کی ذات کسی زمانے میں باقی نہیں رہتی، حالانکہ ہر متحرک اس زمانے تک ضرور باقی رہتا ہے، جب تک حرکت ہوتی رہتی ہے. مگر اس میں میرا ایک اعتراض ہے، اور وہ یہ ہے، کہ کون و فساد کا سلسلہ تو صورتوں میں بھی سب کے نزدیک جاری رہتا ہے، یعنے ایک صورت بنتی اور دوسری بگڑتی ہے، مثلاً پانی ہوا ہو جاتا ہے، اور ہوا پانی ہو جاتی ہے، اور جو دلیل حرکت کے غلط کرنے کی یہ قائم کی گئی ہے، اسی دلیل سے کون و فساد بھی باطل ہو جاتا ہے، جس کی وجہ یہ ہے، کہ دلیل میں جو یہ کہا گیا تھا، کہ صورت کا فقدان اور انعدام ذات کے فقدان و انعدام کو مستلزم ہے" میں پوچھتا ہوں کہ اس سے کیا مراد ہے، اگر یہ مراد ہے، کہ صورت کے فقدان سے صورتوں کا یہ سارا مجموعہ جو ان صورتوں اور ان کے محل سے بنتا ہے اس کو معدوم ہو جانا چاہیے، تو یہ صحیح ہے، لیکن متحرک یہ مجموعہ تو نہیں ہے، ہاں، اگر یہ مجموعہ ہی متحرک ہوتا، تو بے شک یہ خرابی لازم آتی کہ حرکت کے وقت متحرک کیسے معدوم ہو گیا، لیکن یہاں تو متحرک در اصل محل بایں شرط ہے، کہ کوئی نہ کوئی صورت اس کے ساتھ ہے، ٹھیک جیسے کم میں جو چیز متحرک ہوتی ہے، وہ مقدار اور کم کا محل بایں شرط ہے کہ اس کے ساتھ کسی قسم کی کوئی مقدار رہے، اور اگر صاحب دلیل کی یہ غرض ہے کہ صورت کے معدوم ہونے سے مادّے کا معدوم ہونا ضروری ہو جاتا ہے، تو یہ واقعہ نہیں ہے، ورنہ اس بنیاد پر تو خود اُنھی کو یہ ماننا پڑے گا کہ جب کوئی صورت پیدا ہوتی ہے، مثلاً ہوا جب پانی بنتی ہے، تو اس وقت مادّہ معدوم ہو جاتا ہے، خواہ یہ بات دفعۃً ہوتی ہو، یا تدریجی طور پر چونکہ ہر حادث اور نوزائیدہ امر کے لیے مادے کی ضرورت ہے تو لازم آتا ہے کہ مادوں کا وجود غیر محدود ہو جائے حالانکہ یہ محال ہے، علاوہ اس کے اگر (کون و فساد) کی صورت میں کوئی ایسی چیز نہیں مانی جاتی ہے، جو دونوں حالتوں میں باقی رہتی ہو، (یعنے ہوا اور پانی دونوں صورتوں میں) تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ حادث اور نوزائیدہ امور کو مادے کی حاجت ہی نہیں ہے،

اور اگر دونوں حالتوں میں کوئی چیز محفوظ و باقی رہتی ہے، تو پھر یہ مدعا ثابت ہوا کہ صورت کے زوال سے مادّے کا فقدان و انعدام نہیں ہوتا،

تعجب ہے کہ "ہیولیٰ اور صورت کے مابین جو تلازم ہے" یعنے ہر ایک کا دوسرے کے ساتھ پایا جانا ضروری ہے، حکماء کے اس مسلم قاعدے کا ذکر کرتے ہوئے شیخ نے خود اپنے بیان پر جب یہ سوال وارد کیا ہے کہ صورت نوعیہ اگر زائل ہو جاتی ہے، تو چاہیے کہ اس کے زوال سے مادہ بھی معدوم ہو جائے، پھر خود ہی یہ جواب دیا ہے، کہ مادّے کی شخصی وحدت صورت کی شخصی وحدت سے نہیں بلکہ نوعی وحدت کے ذریعے سے محفوظ رہتی ہے، حیرت ہے کہ جب شیخ کا یہی مسلک ہے، تو صورت میں حرکت کے واقع ہونے سے اور صورت کی تبدیلیوں سے مادّے کا معدوم ہو جانا کیوں ضروری ہو، بلکہ صحیح بات وہی ہے کہ اتصالی تجدد جو مسلسل حرکت کی شکل میں جاری رہتا ہے، اس کے ذریعے سے صورت بھی باقی رہتی ہے، اور اتصالی تجدد سے شخصیت کی بقا پر کوئی اثر نہیں پڑتا جیسا کہ حرکت توسطی کی بحث میں خود اسی بات کی یہی لوگ تصریح بھی کرتے ہیں، اور یہ جوان لوگوں کا قول ہے، کہ شدت وضعف، تیز ہونے اور دھیما پڑنے کے اعتبار سے جو مدارج اور مراتب پیدا ہوتے ہیں، ان مدارج و مراتب میں ہر مرتبہ دوسرے مرتبے سے نوعی اختلاف رکھتا ہے، چاہیے کہ ان مراتب و مدارج سے وہ مراتب و مدارج مراد لیے جائیں جن کا وجود بالفعل ہو، اور جن میں ہر ایک کا وجود دوسرے سے فعلیت کے رنگ میں ممتاز ہو، مگر یہ بات اس کے منافی نہیں ہے، کہ مثلاً سیاہی اپنے تیز ہوتے چلے جانے کی صورت میں ایک واحد تشخصی وجود کی حیثیت میں اس طرح باقی رہتی ہے، کہ اس میں بالقوۃ غیر محدود انواع سیاہیوں کے موجود ہوں، اور بجنسہ یہی حال صورتوں کا بھی ہو سکتا ہے کہ جب وہ اتصالی تجدد و تبدل کے رنگ میں حرکت کرتی ہیں،

شیخ نے صورت کی حرکت کے ابطال کی ایک اور دلیل بھی بیان کی ہے، پھر خود ہی اس دلیل کی کمزوری کا بھی اظہار کیا ہے، دلیل کی تقریر یہ ہے کہ جوہر کے متعلق یہ مسلم ہے کہ اس کی ضد نہیں ہے، اور جب یہ واقعہ ہے، تو

اس میں حرکت کیسے ہو سکتی ہے، اس لیے کہ ضد کا ضد کی طرف منتقل ہونا اسی کو تو حرکت کہتے ہیں، پھر خود ہی اس پہ اعتراض کرتے ہیں کہ دو ضدوں سے کیا مطلب ہے، اگر یہ مراد ہے کہ کسی ایک موضوع (یعنے ایسا محل جو اپنے حال اور اس چیز کا جو اس میں پائی جاتی ہو محتاج نہ ہو) پر یکے بعد دیگرے دونوں کا تعاقب ہو سکے، تو ظاہر ہے کہ اس اصطلاح کی بنیاد پر صورت کے لیے ضد نہیں ہے، اور اگر موضوع کی قید نہ لگائی جائے بلکہ بجائے موضوع کے کسی عام محل پر ان دونوں کا تعاقب ہو سکتا ہو، یہ مراد لیا جائے تو محل کی چونکہ ایک صورت یہ بھی ہوتی ہے کہ اپنے حال اور اس چیز کا جو اس میں پائی جاتی ہو، محتاج بھی ہوتا ہے، اس لیے اس اصطلاح کی بنا پر صورت کے لیے بھی ضد ہو سکتی ہے، مثلاً ناریت (آگ ہونا) مائیت (پانی ہونا) یہ دونوں دو وجودی امور ہیں، اور ایک ایسے محل پر یکے بعد دیگرے ان کا تعاقب ہوتا ہے، جو دونوں میں اشترک ہے، اور اسی کے ساتھ دونوں میں انتہائی مخالفت بھی ہے، ضد ہونے کے لیے یہی دو باتیں چاہییں سو دونوں ان میں موجود ہیں،

فصل

اس فصل میں یہ بیان کیا جائے گا کہ آسمانی اجرام اور زمینی اجسام کے وہ طبعی جوہر جن سے ان اجرام و اجسام کا تقوم ہوتا ہے وہ تجدد پذیر ہیں، اگرچہ پہلے بھی یہی بیان کیا گیا ہے لیکن اس فصل میں اس کو اور زیادہ مستحکم و مضبوط کیا جائے گا، مقصد یہ ہے کہ تم کو شاید یہ خلجان ہو، کہ یہ ایسا نیا مسلک تم نے اختیار کیا ہے، جس کے قائل دنیا کے حکما میں کوئی نہیں ہے، اس لیے کہ غیر قار ہونے کی صفت تو سب کے نزدیک صرف زمانے اور حرکت میں منحصر ہے، یعنے ان دونوں کے سوا اور کوئی ایسی چیز نہیں مانی جاتی ہے جس کا ایک جزء دوسرے جزء کے ساتھ اکٹھا نہ ہو سکتا ہو، البتہ باہم اگر ان حکما میں کچھ اختلاف ہے، تو وہ اس بات میں ہے کہ ان میں بذات خود غیر قار کون ہے، اور غیر کے ذریعے سے یہ صفت بالعرض کس کی ہے، جمہور کا خیال یہ ہے کہ در حقیقت یہ اصلی صفت تو زمانے کی ہے، اور حرکت اس سلسلے میں زمانے کی تابع ہے، یعنے زمانے کی وجہ سے حرکت کی ذات میں بے قراری پیدا ہو گئی ہے، لیکن صاحب الاشراق کا مسلک اس کے برعکس ہے، بہر حال کچھ بھی ہو، اس کا تو

کوئی بھی قائل نہیں ہے، کہ طبیعت کا شمار ان جواہر کے ذیل میں ہے جن کی ذات کو ثبات و قرار نہیں ہے، ہاں! تو اب تم مجھ سے اس کا جواب سنو! پہلی بات تو یہی ہے، کہ آدمی کو چاہیئے کہ وہ برہان اور دلیل کی پیروی کرے، اسی کے ساتھ یہ بات بھی ہے، کہ مشہور بات سے عقل مند آدمی اس وقت تک اختلاف نہیں کرتا جب تک نہ اختلاف کرنے کی گنجائش پاتا ہے، (پھر ظاہر ہے کہ میں نے بھی کسی مجبوری سے اختلاف کیا ہے۔)

دوسری بات یہ ہے کہ ہم عام خیال کی یہ تاویل کر سکتے ہیں کہ ماہیت اور وجود کے حال میں فرق ہے، حرکت اور زمانے کی تو ماہیت ہی تجدد، تغیر گذشتنی و انقضا و انقلاب ہے، لیکن طبیعت کی ماہیت نہیں بلکہ وجود، تجدد گذشتنی و انقضا کا وجود ہے، باقی خود طبیعت کی ماہیت سو وہ تو ثابت اور قار ہے،

تیسری بات یہ ہے، کہ شے کا قوۃ کی حالت سے نکل کر فعلیت کی طرف بہ تدریج آنا ظاہر ہے کہ اسی کو حرکت کہتے ہیں، نہ کہ جو چیز بھی قوت سے فعل کی طرف منتقل ہو، اسے حرکت کہتے ہیں، بہر حال حرکت کی جو حقیقت بیان کی گئی ہے، وہ یہی ہے، کہ یہ ایک اضافی اور نسبتی حقیقت ہے، اور قاعدہ ہے، کہ اضافی و نسبتی امور کا تجدد و تبدل ہو، یا ثبات و قرار، ہر حال میں ان کی حالت وہی ہو گی جو ان کے وجود اور عدم کی ہے، ایک قاعدہ تو یہ ہے، دوسرا قاعدہ اسی کا یہ ہے، کہ یہ اضافی امور اپنے تغیر اور تجدد میں ہمیشہ اسی چیز کے تابع رہتے ہیں، جن کی طرف یہ منسوب ہوتے ہیں اور یہی حال ثبات و قرار کا بھی ہے، یعنے اس میں بھی وہ تابع ہی ہوتے ہیں، اور جب خود ان اضافی امور کا یہ حال ہے، تو ان کی جو نسبت اور اضافت ہو گی اس کا حال تابع ہونے میں ظاہر ہے، یعنے خود تغیر و تجدد، گذشتنی و انقضا کا جو مفہوم ہے، ان کا تابع ہونا تو اور ضروری ہے، بہر حال یہاں تین باتیں پیدا ہوتی ہیں ایک تو کسی شے کا تجدد و تغیر، دوسری وہ چیز جس سے یہ تغیر و تجدد پیدا ہوتا ہو، تیسری وہ چیز جو خود تجدد پذیر و تغیر انگیز ہو، پہلی بات یہی دراصل حرکت کی تعبیر ہے، اور دوسری تعبیر مقولے کی ہے، تیسری تعبیر تو

حرکت کے موضوع کی ہے، یونہی شے کا قوت کی حالت سے نکل کر فعلیت کی طرف آنا، یا شے کا دفعۃً نہ پیدا ہونا یہ بات اور۔ جو چیز قوت سے نکل کر فعلیت کی طرف آتی ہے، یا جو چیز اچانک اور دفعۃً حادث اور پیدا نہیں ہوتی، یہ بات ظاہر ہے کہ دونوں ایک دوسرے کے غیر ہیں، نیز جس طرح یہ دونوں باہم غیر ہیں اسی طرح وہ چیز جس کی وجہ سے قوت سے فعلیت کی طرف شے آتی ہے یا جس کی وجہ سے شے دفعۃً حادث اور پیدا نہیں ہوتی ہے، یہ بھی مذکورۂ بالا دونوں امور سے الگ بات ہے۔ پھر جیسے جو چیز سفید ہو اس میں تین باتیں پائی جاتی ہیں، ایک تو اس کا سفید ہونا اور یہ ایک اضافی نسبتی معنے ہے، جسے آدمی کا ذہن پیدا کرتا ہے،

دوسری چیز خود سفیدی ہے، تیسری چیز وہ شے ہے جو سفیدی والی ہے یعنے جس میں سفیدی پائی جاتی ہے، بس جو حال اس کا ہے، یہی حال اس کا ہے جس میں ہم گفتگو کر رہے ہیں، یوں سمجھو کہ قوت سے فعل کی طرف تدریجی منتقل ہونا یہ تو حرکت ہوئی، اور اس کا وجود اگرچہ ذہن میں ہے لیکن خارج کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس مفہوم کو آدمی کا ذہن پیدا کرتا ہے، باقی قوت سے فعل کی طرف یہ منتقلی جس وجہ سے عمل میں آئی تو یہ خود طبیعت ہے، اور وہ چیز جس نے اس منتقلی کے عمل کو قبول کیا، وہ مادہ ہے، لیکن اس عمل منتقلی میں طبیعت کی حیثیت تو واسطے کی ہے، اور جس نے متحرک کو قوت سے فعلیت کی طرف واقع میں منتقل کیا ہے، تو وہ ایک دوسرا طلکی اور علوی یا فلکی جوہر ہے، اور یہ منتقلی کتنے دیر میں انجام پائی، اس کا پیمانہ زمانہ ہے، اس لیے کہ زمانے کی تو حقیقت ہی تجدد و انقضا گذشتنی کی مقدار اور ان حالات کے پیمانے کا نام ہے، اسی لیے زمانے کا وجود حرکت کے وجود سے ایسا جدا نہیں ہے، کہ ایک دوسرے کا غیر ہو، ٹھیک زمانے کو حرکت سے وہی نسبت ہے، جو جسم[1] تعلیمی کو جسم طبعی سے ہے، جسم تعلیمی اور طبعی میں جو فرق ہے،

---

[1] جس میں صرف طول ہو وہ خط ہے، جس میں طول و عرض دونوں ہوں سطح ہے، اور جس مقدار میں تینوں باتیں طول و عرض و عمق ہوں اسی کو جسم تعلیمی کہتے ہیں جو جسم طبعی کے ساتھ پائی جاتی ہے، طبعی جسم جوہر ہے اور تعلیمی عرض، ۱۲۔

اس کا بیان آگے آئے گا کہ دونوں میں امتدادی تعین کے ہونے نہ ہونے کا فرق ہے،

چوتھی بات یہ ہے کہ تمھارا یہ الزام کہ میں نے کوئی نیا مسلک گھڑا ہے، ایسا نیا مسلک جس کا کوئی حکیم قائل نہیں ہے، سچ پوچھو تو یہ بالکل افترا اور جھوٹ ہے، اس لیے کہ جو سب سے پہلا حکیم ہے وہ اپنی محترم کتاب میں ارشاد فرماتا ہے، میرا مطلب حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ سے ہی ظاہر ہے کہ تمام حکیموں میں سب سے صادق حکیم اسی کی ذات مبارک ہے، قرآن مجید میں ارشاد ہے، وتری الجبال جامدۃ وھی تمر مر السحاب (تم پہاڑوں کو ساکن ٹھیرا ہوا دیکھ رہے ہو، حالانکہ جیسے بادل اڑا جاتا ہے، اسی طرح یہ بھی سناٹے بھر رہے ہیں) اور دوسری جگہ ارشاد ہے بل ھم فی لبس من خلق جدید (بلکہ لوگ نئی پیدائش سے گڑبڑ میں ہیں) اسی طرح طبیعت کی تبدیلی کے متعلق اشارہ فرمایا گیا ہے، یوم تبدل الارض غیر الارض (اس دن زمین بدل دی جائے گی، دوسری زمین سے) اور ایک جگہ ارشاد ہے فقال لھا وللارض ائتیا طوعا او کرھا قالتا اتینا طائعین (تو خدا نے آسمانوں کو کہا اور زمین کو آؤ تم دونوں خوشی سے یا زبردستی، دونوں بولے ہم آئے خوشی سے) یا آیت کل اتوہ داخرین (سب آئے خدا کے پاس ذلت کے ساتھ) اسی طرح اللہ تعالیٰ کا قول ان نبدل امثالکم وننشئکم فیما لا تعلمون (ہم بدل دیں تمھیں تمھاری مماثل شکلوں میں، اور اٹھائیں ہم تمھیں ایسے حال میں جسے تم نہیں جانتے) یا حق تعالیٰ کا ارشاد ان نشاء نذھبکم ویات بخلق جدید (اگر ہم چاہیں تم کو اٹھا کر لے جائیں، اور لائے خدا کوئی نئی مخلوق) یا آیت انا للہ وانا الیہ راجعون (ہم سب اللہ ہی کے لیے ہیں اور اللہ ہی کی طرف ہم سب واپس ہونے والے ہیں) الغرض یہ اور ان کی سوا مختلف آیتوں میں اسی مسئلے کو بیان کیا گیا ہے، جس کا میں نے ذکر کیا،

جسمانی طبائع میں تجدد و تبدل کا عمل جاری ہے، اس واقعے کی طرف جن آیتوں میں اشارہ فرمایا گیا ہے ان میں ایک آیت یہ بھی ہے وھو القاھر فوق عبادہ ویرسل علیکم حفظۃ حتی اذا جاء احدکم الموت توفتہ رسلنا وھم

لا یفرطون (وہی خدا ہے، جو اپنے بندوں پر غالب قابو یافتہ ہے، وہ تم پر نگہبانوں کو بھیجتا رہتا ہے، یہاں تک کہ جب تم میں کسی پر موت آجاتی ہے، تو ہمارے بھیجے ہوئے لوگ اس کو اٹھا لیتے ہیں اور وے کسی قسم کی کمی زیادتی نہیں کرتے) اس آیت میں مذکورۂ بالا مسئلے کی طرف کیسے اشارہ پایا جاتا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ ایسی چیزیں جن کا وجود عدم کے ساتھ لپٹا ہوا ہے، اور جن کی بقا زوال کو اپنے اندر کھپائے ہوئے ہے ایسی چیزوں کے لیے ضروری ہے کہ جو ان کی بقا اور حفاظت کے اسباب ہوں، بجنسہٖ وہی ہلاکت اور ان کی فنا و بربادی کے بھی اسباب ہوں، اسی لیے آیت بالا میں جس طرح بغیر کسی کمی و زیادتی کے اٹھا لینے کو بھیجے ہوئے لوگوں (رسل ملائکہ) کی طرف منسوب کیا گیا ہے، انھی رسل (بھیجے ہوئے فرشتے) کی طرف حفاظت و نگرانی بھی منسوب کی گئی ہے، یعنے حفاظت کرنے میں جس طرح ان رسولوں سے کمی نہیں ہوتی، اسی طرح اٹھا لینے میں بھی کوئی زیادتی نہیں کرتے، گویا آخری فقرہ جو قرآن کا ہے یعنے "وے کمی و زیادتی نہیں کرتے" اس کا تعلق دونوں پہلوؤں سے ہے) ان قرآنی آیات کے سوا، قدما کے کلام میں اس قسم کے تصریحات اور ایسی تنبیہیں ملتی ہیں جن سے ہمارے خیال کی تائید ہوتی ہے، یونانی فلاسفہ کے استاد نے اپنی کتاب اثولوجیا جس کے معنے "حق شناسی" کے ہیں یہ لکھا ہے

"کسی قسم کا کوئی جرم (جسم) کیوں نہ ہو، مرکب ہو یا بسیط"

"وہ کسی طرح ثابت اور قائم نہیں رہ سکتا، اگر اس میں کوئی

نفسانی (روحانی)

"قوت موجود نہ ہوگی اور یہ بات اس لیے ضروری ہے کہ

اجرام کی طبیعت میں"

"سیلانی کیفیت اور فنا پذیری داخل ہے، پس اگر سارا عالم

صرف جرم ہی جرم"

"ہو، اور اس میں کوئی نفس (روح) اور کسی قسم کی حیات

و زندگی نہ ہو"

"تو تمام چیزیں برباد و تباہ ہلاک و درہم و برہم ہو کر
رہ جائیں گی"

مذکورۂ بالا عبارت میں تو اس کی بھی تصریح موجود ہے کہ جسمانی طبیعت اس شخص کے نزدیک بھی ایک سیال جوہر ہے، اور اس بات کی بھی صراحت ہے کہ تمام اجسام خود اپنی ذات کی حیثیت سے تباہ و برباد ہونے والے ہیں اور عقلی ارواح باقی رہتے ہیں جیسا کہ میں پہلے بھی اشارہ کر چکا ہوں اسی شخص نے اسی کتاب میں دوسری جگہ لکھا ہے،

اگر نفس (روح) کو بھی منجملہ اجرام کے ایک جرم قرار دیا جائے یا یہ سمجھا جائے کہ ہے تو روح بھی جرم ہی لیکن تمام اجسام و اجرام میں اس کا وجود سب سے بہتر ہے، بہر حال دونوں باتوں کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ روح کو بھی سیال اور گذران، تقضی پذیر خیال کیا جائے اس لیے کہ اجسام و اجرام مسلسل سیال اور بہاؤ میں رہتے ہیں، اور اسی سیلان کا یہ نتیجہ ہے کہ بالآخر تمام اجسام کا آخری ٹھکانا ہیولیٰ پر ہوتا ہے، پس اگر دنیا کی ساری چیزوں کو ہیولیٰ پر لاکر ختم کر دیا جائے گا، اور خود ہیولیٰ کے لیے کوئی ایسی صورت نہ تجویز کی جائے گی جو اس کی صورت گر ہو، یعنے اس کی علت ہو، تو سارا ہستی کا نظام ہی تباہ ہو جائے گا، پس ثابت ہوا کہ اگر عالم صرف جرم محض اور فقط اجسام کا مجموعہ ہے تو سارا عالم فنا ہو چکا ہوتا جو محال ہے؛

اس عبارت میں بھی اس کی تصریح کی گئی ہے کہ سارے اجسام تجدد پذیر ہیں، اور اس میں اس مسئلے کی طرف بھی اشارہ کیا گیا ہے جس کا ذکر آچکا ہے، یعنے یہ کہ ہیولیٰ کی اصلی شان عدم اور نیستی ہی ہے، پھر جب مبدء فیاض سے اس پر کسی صورت کا فیضان ہوتا ہے، تو یہ صورت اسی ہیولیٰ میں گم ہو جاتی ہے، مگر مبدء فیاض بدل کے ذریعے سے اس کو قائم رکھتا ہے، اس خیال کی تائید زینون اعظم کے قول سے بھی ہوتی ہے، جس کا شمار الٰہی حکما کے بڑے

لوگوں میں ہے اس کا بیان ہے، کہ

سارے موجودات باقی بھی ہیں اور مٹ بھی رہے ہیں، ان کی بقا کی شکل تو یہ ہے کہ پیہم نئی نئی صورتوں کا تجدد ہوتا رہتا ہے؛ اور مٹنے کی شکل یہ ہے کہ پہلی صورت مٹتی چلی جاتی ہے جس وقت دوسری نئی صورت آتی ہے، (زینون نے آخر میں ذکر کیا ہے) کہ بربادی وتباہی صورت و ہیولیٰ کے لیے لوازم میں ہے''

میں نے زینون اکبر کی یہ رائے شہرستانی کی الملل والنحل نامی کتاب سے نقل کی ہے، آیندہ ایک مستقل باب میں حکما کے اساطین اور سربرآوردہ لوگوں کی رائیں اس مسئلے کے متعلق نقل کروں گا، جن میں عالم کی تجدد پذیری، اور زوال وفنا دونوں باتوں کا ذکر کیا گیا ہے، میرا ایک مستقل رسالہ بھی ہے جس میں ثابت کیا گیا ہے، کہ عالم اور عالم میں جو کچھ ہے سب کے سب زمانی حادث ہیں یعنے ایک مدت تک معدوم رہنے کے بعد موجود ہوئے ہیں؛ جو اس سے واقف ہونا چاہتا ہو، اس رسالے کا مطالعہ کرے، منجملہ ان اقوال کے جن سے میرے خیال کی تائید ہوتی ہے، ایک قول وہ بھی ہے، جس کا ذکر شیخ عربی نے فصوص الحکم میں فرمایا ہے، فرماتے ہیں،

حیرت کی بات ہے، کہ آدمی مسلسل ترقی کی طرف حرکت کررہا ہے، لیکن حجاب کی لطافت اور صورتوں کی باہمی مشابہت کی وجہ سے اس کو پتا نہیں چلتا جیساکہ اللہ تعالیٰ نے آیت اوتوبہ متشابہا (اور دیے جائیں گے جنتی پھل ملتے جلتے) میں فرمایا ہے، یہی شیخ عربی فتوحات میں فرماتے ہیں،

تو معلوم ہوا کہ سارے موجودات مسلسل برابر متحرک ہیں، اس دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی، اس لیے کہ پیدائش اور تکوین بغیر پیدا کرنے والے اور مکوِن کے نہیں ہوسکتی، پس واقعہ یہی ہے، کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے مسلسل توجہات کا اور ان کلمات کا سلسلہ جاری ہے، جو کبھی ختم نہیں ہوسکتے''

حق تعالیٰ کا قول ما عند اللہ باق (خدا کے پاس جو کچھ ہے وہ باقی ہے) اس میں بھی اس امر کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، کہ حق تعالیٰ کے "عقلی کلمات" خود ذات حق کی بقا کے ساتھ باقی ہیں اور ان کے جسمانی پیکر و اصنام فنا پذیر و بر سر زوال ہیں،

فصل

اس فصل میں یہ بتایا جائے گا کہ عرضی مقولوں میں جو حرکتیں واقع ہوتی ہیں، ان میں سب سے مقدم ترین حرکت، وہ حرکت ہے، جس کا نام حرکت وضعی دوری ہے، یعنے عام طور پر جسے گردش اور چکر کہتے ہیں، اور یہ کہ صرف قدیم ہی نہیں بلکہ تمام حرکتوں میں اشرف اور کامل تر حرکت بھی یہی ہے، پہلی بات یعنے اس حرکت کا سب سے زیادہ قدیم ہونا اس کی وجہ یہ ہے کہ جو حرکت کم اور مقدار میں واقع ہوتی ہے، مثلاً نشوونما یا انحطاط و ذبول میں جو حرکت ہوتی ہے، یہ مکانی حرکات کی محتاج ہوتی ہے، اس لیے کہ بڑھنے والا ہو یا گھٹنے والا یعنے نامی ہو، یا ذابل دونوں میں ضرورت ہے کہ کوئی چیز حرکت کر کے اس پر وارد ہو، یا حرکت کر کے اس سے خارج ہو، لیکن وضعی حرکت خواہ دوری شکل میں ہو، یا بغیر اس کے ہو، ہر حال میں وہ مقدار و کم کے گھٹنے بڑھنے سے بے نیاز ہوتی ہے؛ اسی طرح جو حرکت تخلخل اور تکاثف (پھیلنے اور سکڑنے) کی شکل میں ہوتی ہے؛ اس میں بھی کچھ نہ کچھ کیفی حرکت کی ضرورت ہوتی ہے، یعنے استحالے سے اس کو چارہ نہیں خواہ یہ استحالہ اس طور پر ہو کہ کوئی گرم کرنے والی چیز اس پر تحلیل کا عمل کرے یا کوئی سرد کرنے والی چیز جماؤ کا عمل کرے، اور قاعدہ ہے کہ استحالے والی حرکت دوامی نہیں ہوتی، اسی لیے اس میں ضرورت ایسے سبب کی ہوتی ہے جو ایک حال سے دوسرے حال کی طرف شے کو منتقل کرے مثلاً آگ پانی پر استحالے کا عمل کرے، خواہ اس عمل کی شکل یوں ہو کہ خود پانی سے قریب ہو، یعنے اپنی گرمی کو کھوتے ہوئے حرارت کو کم کرے، یا پانی ہی اس کے قریب ہو، یعنے اپنی ٹھنڈک کو کھو کر گرمی کی صفت پانی قبول کرے، اس ساری تقریر سے یہ معلوم ہوا کہ مکانی حرکت کو کمی اور کیفی حرکت پر تقدم حاصل ہے، اب مکانی حرکت کی دو ہی صورت ہوتی ہے، یا وہ سیدھی کسی خط مستقیم پر ہوگی،

یعنے حرکت مستقیمہ ہو گی، یا کسی ٹیڑھے ترچھے خط پر واقع ہو گی یعنے حرکت منعطفہ ہو گی؛ یا ٹلنے والی حرکت ہو گی، مستقیم حرکتوں کا تو قاعدہ ہے کہ ان میں دوام نہیں ہوتا یعنے ہمیشہ باقی نہیں رہ سکتی، کیونکہ تمام ابعاد (طول و عرض و عمق) کا متناہی و محدود ہونا ثابت ہو چکا ہے، اور پچھلی یعنے ٹیڑھی ترچھی (منعطفہ) یا ٹلنے والی (راجعہ) حرکت میں تسلسل اور اتصال نہیں ہو سکتا، بلکہ ہر دو مختلف حرکتوں کی بیچ میں سکون کی دخل اندازی ضروری ہے، اور سکون جب ہوتا ہے، زمانے میں ہوتا ہے، اس لیے سکون تو حرکتوں کی قوت وصلاحیت کا نام ہے، جیسا کہ پہلے بھی بیان ہو چکا ہے، اور شے کی قوت وصلاحیت کے لیے ناگزیر ہے کہ وہ خود شے پر زمانے کے اعتبار سے مقدم ہو؛ یعنے ایک زمانہ ایسا چاہئے جس میں صرف شے کی قوت وصلاحیت تو پائی جائے، لیکن اس زمانے میں خود شے نہ ہو؛ اور زمانے کے لیے اس حرکت کی ضرورت ہے جو اس کی حفاظت کرے، اور اس کو باقی رکھے، ظاہر ہے کہ ایسی حرکت جو ختم ہونے والی اور تصرم پذیر ہو؛ وہ تو زمانے کی محافظ نہیں ہو سکتی، بلکہ اس کے محافظ کے لیے ضرورت ہے کہ اس میں ایسا دوام ہو، جو مسلسل لگاتار باہم پے در پے یکے بعد دیگرے تجدد پذیر ہو؛ اور اس قسم کے دوام کی گنجائش بجز ایسی دوری حرکت کے اور کسی میں نہیں ہے، جس میں دوامی تسلسل اور اتصال جائز ہو؛ الحاصل اب یہ بات معلوم ہوئی کہ دوری حرکت تو تمام عرضی حرکات سے مستغنی ہے، اور اس کے سوا حرکت کی جتنی قسمیں ہیں؛ وہ دوری حرکت سے بے نیاز نہیں ہو سکتیں، پس ثابت ہوا کہ سب سے قدیم اور سب سے اول ترین حرکت دوری حرکت ہی ہو سکتی ہے، باقی یہ بات کہ دوری حرکت ہی دوامی حرکت ہو سکتی ہے؛ اس کی وجہ تو وہی ہے جو گذر چکی کہ اس کے سوا جتنی حرکتیں ہیں ان سب کی انتہا سکون پر ہوتی ہے؛ اس لیے کہ سکون تو حرکت کے عدم کا نام ہے، اور چونکہ وہ ایک خاص قسم کا عدم ہے، یعنے حرکت کا عدم ہے، اس لیے اس کو ایسا عدم ہونا چاہئے جس میں قوت وصلاحیت اور ملکہ کی کیفیت کی آمیزش ہو، اور ان صفات (قوت و ملکہ) کو ضرورت ہے کہ

کوئی ایسی چیز ہو، جو ان کو قبول کرے یعنے ان کی قابل ہو؛ اور قابل بھی اس رنگ کا ہونا چاہیئے، جس کا وجود زمانی تجدد و تغیر اپنے اندر رکھتا ہو، اور یہ کہ حرکت کے زمانے کے بعد زمانے کا محتاج ہو، اس لیے سکون کی مدمقابل حرکت ہی تو ہے، اور یہ بات ابھی بتائی گئی تھی، کہ زمانے کی محافظ دوری حرکت ہے؛ جیسا کہ مشہور خیال ہے، یہ اس مسئلے کی تقریر تھی کہ دوری حرکت مقدم ترین حرکت ہے؛ باقی اس دوری حرکت کا تمام حرکتوں کے مقابلے میں سب سے زیادہ تام وکامل ہونا، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ جس طرح دوسری حرکتیں کمیت (مقداریت) کی زیادتی کو قبول کرتی ہیں، دوری حرکت میں اس کی گنجائش نہیں، نیز سرعت میں اشتداد دتیزی اور بطوء وسستی و دیری میں ضعف کو بھی قبول نہیں کرسکتی، جس کے وجوہ تمھیں عنقریب افلاک کی بحث میں معلوم ہوں گے، ایک تو اس حرکت کے تام وکامل ہونے کی یہ وجہ ہے، علاوہ اس کے یہ بات بھی ہے کہ دوری حرکت کا فاعل ومحرک اور اس کی غایت ومنزل مقصود دونوں چونکہ کوئی محسوس چیز نہیں ہوتی، بلکہ ایسا عقلی امر ہے، جس میں قرب وبعد نزدیکی ودوری کے اعتبار سے کسی قسم کا کوئی تفاوت پیدا نہیں ہوتا، کیونکہ عقلی امور کا وجود تو اس عالم محسوس سے ماورا اور خارج ہے، اور ایسی چیزوں سے قرب وبعد کی نسبت کیسے پیدا ہوسکتی ہے، بخلاف ان حرکات کے جو مکانی اور اینی ہوتے ہیں کہ ان میں جو حرکت طبعی ہوتی ہے، اس کا حال یہ ہے، کہ جب متحرک اپنے طبعی حیز (جگہ) کے قریب پہنچتا ہے تو حرکت میں تیزی پیدا ہوجاتی ہے، اور جو حرکت قسری ہوتی ہے یعنے کسی بیرونی قوت سے متحرک میں جو حرکت پیدا ہوتی ہے، وہ مرکز طبعی کے پاس پہنچکر کمزور پڑجاتی ہے، اور اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ شے اپنے مبدء اور اصل سے جس قدر نزدیک ہوتی چلی جاتی ہے، وہ زیادہ تیز شدید اور قوی ہوتی جاتی ہے، اور جتنی دور ہوتی چلی جائے گی، کمزور اور سست پڑتی جاتی ہے؛

اب رہ گئی یہ بات کہ دوری حرکت سب سے زیادہ اشرف وبرتر کیوں ہے، تو اس کی وجہ ظاہر ہے کہ جب تمام حرکتوں میں یہی سب سے

زیادہ تام اور کامل ہے، قاعدہ ہے کہ ناقص سے کامل کو ہمیشہ افضل و اشرف سمجھا جاتا ہے، پس ثابت ہوا کہ دوری حرکت تمام حرکتوں سے افضل و اعلیٰ ہے، اور اس سے یہ نتیجہ پیدا ہوا کہ جو جرم دوری حرکت کے ساتھ متحرک ہوگا ضروری ہے کہ وہی اپنی طبیعت کے رو سے تمام اجرام سے مقدم بھی ہو، کامل و تام بھی ہو، اشرف و اعلیٰ بھی ہو، اس لیے کہ کام کی برتری اور فعل کا کمال و دوام ظاہر ہے کہ اس کے فاعل اور اس کام کے کرنے والے کے شرف و فضل، کمال و دوام کو چاہتا ہے، اور وہی اپنی اماکی اور جذبی قوت کے ذریعے سے ایسی طبعی حرکات جو مکانی اور مستقیم ہوں ان کی سمت اور جہات کی تحدید کرتا ہے، اور اسی سے سارے مکانی ابعاد کی بھی حدبندی ہوتی ہے، جس کا بیان فلکیات اور جہات کی بحث میں انشاء اللہ تعالیٰ آئے گا،

فصل اس فصل میں زمانے کی حقیقت ثابت کی جائے گی اور بتایا جائے گا، کہ زمانہ اپنی اتصالی اور مقداری وکمی ہویت وتخصیت کے ساتھ تمام حرکتوں کی مقدار اور پیمانہ ہے، اور یہ کہ وہی تقسیم کے ذریعے سے حرکتوں کو جو اعداد عارض ہوتے ہیں ان کی مقدار بھی زمانہ ہی ہے؛

اس سلسلے کی پہلی بات یعنے زمانے کے وجود کا اثبات، تو اس راہ میں حکمائے طبعیئین کے مذاق کے مطابق ہمیں جن امور سے راہنمائی حاصل ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ بسا اوقات چند حرکات کی ابتدا بھی ایک ساتھ ہوتی ہے اور اختتام و انتہا بھی ساتھ ہی ہوتی ہے، لیکن ایک حرکت سے بڑی مسافت طے ہوتی ہے، (مثلاً ایک میل) اور دوسری حرکت سے جو مسافت طے ہوتی ہے وہ اس سے کم ہوتی ہے، (مثلاً نصف میل) یا مثلاً طے شدہ مسافت تو برابر برابر ہے، (مثلاً ایک ہی میل ہے) لیکن ایک حرکت کی ابتدا پہلے ہوئی اور انتہا بھی پہلے ہوئی (مثلاً دس بجے شروع ہوئی اور بارہ بجے ختم ہوئی، لیکن دوسری حرکت کی ابتدا بھی بعد کو ہوئی، (مثلاً ساڑھے دس پہ شروع ہوئی اور انتہا بھی پہلے ہوئی مثلاً ساڑھے دس بجے ہی ختم ہوگئی، یا ابتدا و انتہا میں سے کوئی بات

ساتھ ہوئی ہو، اور کوئی الگ الگ، مگر مسافت جو طے ہوئی وہ برابر تھی، ظاہر ہے کہ ان حرکات میں جو اس اختلاف کا مشاہدہ ہو رہا ہے، خواہ مسافت کی کمی و بیشی کا اختلاف جیسے پہلی صورت تھی، یا ابتدا و انتہا کا اختلاف جیسا کہ دوسری صورتوں کا حال ہے، یہ اختلاف رات دن کا مشاہدہ ہے، اور اس مشاہدے سے قدرتی طور پر آدمی کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ دائرۂ وجود میں کوئی ایسی مقداری ہستی ہے، جس میں مختلف یا متفق حرکات کے واقع ہونے کی گنجائش ہے، اور جسم کی مقداروں سے وہ کوئی علیحدہ شے ہے، کیونکہ جسمانی مقدار (مثلاً خط، سطح، جسم تعلیمی) وغیرہ تو قار ہوتے ہیں یعنی ان کے اجزا باہم دوسرے اجزا کے ساتھ اکھٹے ہوتے ہیں، اور یہ جو چیز ثابت ہوتی ہے وہ ایک غیر قار حقیقت یعنی حرکت کی مقدار ہے، یہ ہے طبعی حکما کے اس طریقے کا حاصل جو زمانے کے ثبوت میں انھوں نے اختیار کیا ہے، اس کے تفصیلات علم طبعیات کے سپرد ہیں،

اور حکمائے الٰہیین کا طریقہ زمانے کے اثبات میں دوسرا ہے، وہ کہتے ہیں کہ جب کوئی چیز کسی چیز کے بعد پیدا ہوتی ہے تو یہاں ایک ایسی قبلیت (پہلے ہونے کی صفت) پیدا ہوتی ہے، جو بعدیت (پیچھے ہونے کی صفت) کی ساتھ جمع نہیں ہو سکتی، یعنی ایسی قبلیت ہوتی ہے، جو نہ اس قبلیت کے مانند ہے، جو ایک کو "دو" پر حاصل ہے، اس لیے کہ ایک تو "دو" کے ساتھ جمع ہو جاتا ہے، اور نہ وہ ایسی قبلیت ہے، جو باپ کو بیٹے پر ہوتی ہے، یا فاعل کی ذات کو فعل پر ہوتی ہے، اس لیے کہ ان صورتوں میں بھی یہ جائز ہے کہ جو پہلے ہے، وہ بعد والے کے ساتھ بھی جمع ہو جائے اور یہ بھی جائز ہے کہ خود بعد والے کے بعد بھی باقی رہے، اور نہ وہ قبلیت ایسی ہے، جو وجود پر اس کے عدم کو حاصل ہوتی ہے، اس لیے کہ بسا اوقات عدم تو شے کے بعد بھی پایا جاتا ہے، یعنی شے کے معدوم ہونے کے بعد بھی تو عدم ہی سامنے آجاتا ہے، بہر حال وہ ایسی قبلیت ہے، جس کا بذات خود اپنے بعد والے کے ساتھ جمع ہونا ناممکن ہے، پھر ایک بات یہ بھی مشاہدے کی ہے کہ اس قسم کی قبلیت کے اعتبار سے جو قبل ہو، اور اسی قسم کی بعدیت والا جو بعد ہو، ایسے قبل و بعد اگلے پچھلے کے بیچ میں اسی قسم کی قبلیتوں اور اسی قسم کی بعدیتوں کا

ایک ایسا سلسلہ پیدا ہوتا ہے، جس کی تقسیم کسی حد پر ٹھہر نہیں سکتی (مثلاً دس بجے جو قبل ہے، اور گیارہ بجے جو بعد ہے، ان کے درمیان میں ساٹھ منٹ اسی قسم کے اور ہر منٹ میں ساٹھ سکنڈ اسی نوعیت کے الی غیر ذالک پیدا ہوتے چلے جاتے ہیں کہ ان میں کوئی قبل بعد کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتا) پس ایسی چیز جس کے ساتھ اس قسم کا تقدم و تاخر وابستہ ہو، ضرور ہے کہ اس میں مختلف قبلیتوں اور مختلف بعدیتوں کا تجدد بھی ہونا چاہئے یعنے نت نئی قبلیتیں اور بعدیتیں بھی اس میں پیدا ہوتی چلی جائیں، اور اسی طرح وہ گذرتی بھی چلی جائیں اور ان سب باتوں کا نتیجہ یہ ہے کہ ایک ایسی چیز ہونی چاہئے، جس کی ہویت بذات خود تجدد پذیر، اور رگذروار ہو، یعنے گذرتی بھی جائے اور آتی بھی جائے یعنے مسلسل اتصالی طور پر یہ سلسلہ اس میں ان حرکات کے محاذی اور برابر برابر جاری ہو، جن کا تعلق ایسی مسافتوں سے ہے جن کی تقسیم کسی ایسے حصے اور جز کی طرف ناممکن ہو، جو خود تقسیم نہ قبول کرسکتا ہو، اور یہ چیز جو اس وقت ثابت ہوتی ہے، چونکہ تقسیم، اور کمی و بیشی زیادتی و نقصان کو قبول کرتی ہے اس لیے اس کا شمار کم اور مقدار کے ذیل میں ہوگا، یعنے منجملہ مقداروں کے ایک مقدار اور کم ہوگی، اور چونکہ وہ ایک اتصالی حقیقت ہے، اس لیے ثابت ہوا کہ وہ ایک ایسی مقدار اور کم ہے، جو متصل بھی ہے، اور غیر قار بھی ہے، یا یوں کہو خود مقدار اور کم نہیں بلکہ متصل غیر قار مقدار و کم والی چیز ہے، بہر حال کچھ بھی ہو، اب آگے سوال ہوتا ہے کہ وہ جوہر ہے، یا عرض، اگر اس کو جوہر مانا جائے تو اس میں چونکہ تجدد و تغیر کی پیدائش کا مسلسل داغ لگتا چلا جاتا ہے اس لئے ایسا جوہر تو ہو نہیں سکتا جو مادے اور امکانی قوت و صلاحیت سے مجرد اور پاک ہو، اب دو ہی صورت ہے، یا تو یہ مانا جائے کہ وہ کسی ایسے مادی جوہر کی مقدار ہے، جس کی ہویت کو ثبات و قرار نہیں ہے، بلکہ اس کی حقیقت تجدد پذیر ہے یا وہ اس جوہر کے تجدد، اور بے قراری کی مقدار ہے، بہر حال وہ یا تو حرکت ہی کی مقدار ہے یا کسی ذاتی حرکت والے متحرک کی مقدار ہے، اور اسی کے تسلسل و اتصال سے حرکت کی مقدار کا اندازہ ہوتا ہے اور اسی کی وہمی تقسیم سے حرکت میں تعدد پیدا ہو کر اس کا کچھ حصہ متقدم اور پہلے کہلانے لگتا ہے اور کچھ حصہ متاخر اور پیچھے کے نام سے موسوم ہوتا ہے

الحاصل اس قسم کی جو چیز بھی ہے؛ اس میں ثبات و قرار اتصال و تسلسل بھی ہے، اور تجدد و انقضائے دگرگشتنی بھی ہے، گویا ایک ایسی شے ہے، جو نہ صرف قوت اور صلاحیت ہے؛ اور نہ خاص فعلیت و شدنی ہے۔ اسی لیے اپنے وجود اور وجود کے دوامی ہونے کی وجہ سے اس کو ایک ایسے فاعل کی حاجت ہے، جو اس کا محافظ ہو؛ اور اس کے دوام کو قائم رکھے، اور اپنی نوزائیدگی، حدوث، ختم ہوتے چلے جانے کی صفت کی وجہ سے ضرورت ہے کہ کوئی ایسی چیز ہو، جو اس کے امکان اور اس کے وجود کی قوت و صلاحیت کو قبول کرے، اور ان خصوصیات کی بنیاد پر لابدی ہے کہ وہ خود جسم ہو، یا جسمانی امر ہو، نیز چونکہ اس میں ایک قسم کی اتصالی وحدت بھی پائی جاتی ہے، اور تجدد کی کثرت بھی، اس لیے واحد ہونے کی حیثیت سے تو چاہیے کہ اس کا فاعل بھی ایک ہی ہو، اور قابل بھی ایک ہی ہو، اس لیے کسی واحد صفت کے لیے ناممکن ہے کہ اس کے لیے ایک سے زیادہ موصوف ہوں، یعنے واحد صفت کے لیے ضروری ہے کہ اس کا ایک ہی موصوف ہو، جو ایک ہی فاعل سے پیدا ہوا ہو، اور اس واسطے ضرور ہوا کہ اس کا فاعل ایسا ہو جس کی ذات مادّے اور مادی تعلقات و آلودگیوں سے پاک و مجرد ہو، ورنہ اگر وہ خود بھی جسم ہوگا، تو اپنے جسم ہونے میں اور مادّی پیدائش کے لیے اپنے نت نئے احوال کی وجہ سے دوسری حرکت اور دوسرے زمانے اور ایسے مادّے کی حاجت ہوگی، جو اس سے پہلے ہو، اور اس میں اس کا وہ عدم قائم ہو، جسے پہلے ہونا چاہیے، یہ حال تو فاعل کا ہوا، اسی طرح جو اس کو قبول کرے گا، یعنے اس کے قابل کے لئے بھی ضرورت ہے کہ اس کو تمام طبائع اور اجسام پر تقدم حاصل ہو اور سب سے زیادہ وہ تام و کامل ہو کیونکہ اس کے سوا زمانے پر کسی کو اس قسم کا تقدم اور ایسی سبقت میسر نہیں آسکتی، اس لیے ضرور ہوا کہ جو اس کا قابل ہو، اس کی تکوین اور پیدائش کسی دوسرے جسم سے نہ ہو، ورنہ زمانے کا تسلسل اور اتصال ہی ٹوٹ جائے گا، پس ثابت ہوا کہ زمانے کے قابل کے لیے ضروری ہے کہ اپنی خلقت میں تام اور کامل ہو، اور عنصری ہستیوں سے اس کا تعلق نہ ہو، اور یہ کہ

اس کی طبیعت اور فطرت میں مکانی حرکت اور کمی حرکت مثلاً نشو ونما ذبول و انحطاط تخلخل و تکاثف کا اقتضا نہ ہو، اور نہ ایک کیفیت کو چھوڑ کر دوسری کیفیت کی طرف منتقل ہو؛ اس لیے کہ ان باتوں کی وجہ سے تو پھر یہ لازم آتا ہے، کہ وہ ختم بھی ہو سکتا ہے، اور اس کے وجود کا انقطاع بھی ہو سکتا ہے، جس کا دوسرا مطلب یہ ہوگا کہ تمام اجسام پر جو اس کو تقدم حاصل تھا، یہ بات جاتی رہے گی باقی چونکہ اس میں یعنے زمانے میں تجدد و تغیر اور حدوث و پیدائش کا سلسلہ بھی جاری ہے، اس لیے اس کے براہِ راست فاعل کے لیے ضروری ہے، کہ اس میں تجدد اور گذشتنی کی کیفیت ہو، اسی طرح سے براہ راست اس کے قبول کرنے والے میں یہ ضروری ہے، کہ اس کے ساتھ ایسی چیزیں لاحق ہوتی رہیں، جن سے اس میں تسلسل و اتصال کے ساتھ برابر تجدد بھی پیدا ہوتے رہے، اور یہی بات اس کے غایت میں بھی ہونی چاہیئے، اس مسئلے کو ذرا زیادہ تفصیل سے ہم بیان کرتے ہیں،

فصل اس فصل میں یہ بات بیان کی جائے گی کہ زمانے اور حرکت کی غایت کا وجود تدریجی نوعیت کا ہے، یعنے اس کا حصول دفعۃً اور اچانک نہیں بلکہ رفتہ رفتہ ہوتا ہے، قبل اس کے کہ اس کی تقریر کی جائے یہ معلوم ہونا چاہیے کہ عنقریب یہ ثابت کیا جائے گا فلک کی حرکت کی ذاتی غایت دراصل وہ تصورات اور خیالات ہیں، جن سے مبدءِ اعلیٰ کی قربت اور نزدیکی کا شوق اور اس کے ارادے فلک میں پیدا ہوتے رہتے ہیں شیخ تعلیقات میں لکھتے ہیں؛

> فلکی حرکت کی غرض صرف حرکت بحیثیت خاص حرکت ہونے کی نہیں ہوتی بلکہ مقصود تو حرکت کی طبیعت، اور ماہیت کا محفوظ کرنا ہوتا ہے، اور یہ بات ظاہر ہے کہ کسی شخصی حرکت کے ذریعے سے یسر نہیں آسکتی، اس لیے اس کی بقا کا سامان نوع کے ذریعے سے کیا گیا، جیسے انسانی نوع کی بقا اشخاص و افراد ہی کے ذریعے سے ہوتی ہے، نوع انسانی کسی خاص شخص کے ذریعے باقی نہیں رہ سکتی تھی،

اس لیے کہ خاص شخص تو پیدا ہوتا ہے، یعنے نہ ہونے کے بعد ہوتا ہے، اور قاعدہ ہے جو چیز ایسی ہو، یعنے نہ ہونے کے بعد بنتی ہو، اس کا بگڑنا اور فاسد ہونا بھی ضروری ہے، اور فلکی حرکت اگرچہ تجدد پذیر اور نو بہ نو پیدا ہوتی رہتی ہے، مگر چونکہ اس میں ایک اتصالی وحدت ہوتی ہے گویا ایک نہ ٹوٹنے والے دوامی سلسلے کی سی حالت ہوتی ہے، اور اسی اعتبار سے ایک ہی حرکت میں اوّل دوم دورے پیدا ہوتے ہیں،

اسی کتاب میں دوسری جگہ کی عبارت یہ ہے؛

جزئی طبیعت کی غایت بھی کوئی شخصی جزئی امر ہی ہوتا ہے، جیسے اس شخصی، غایت کے بعد جو چیز پیدا ہوتی ہے، وہ بھی شخصی وجود ہی ہوتا ہے، اور یہ شخصی وجود بھی کسی دوسری جزئی طبیعت کی غایت ہوتا ہے لیکن وہ بے شمار غیر محدود افراد و اشخاص جن کی کوئی حد و انتہا نہیں ہے، یہ دراصل اس قوت کی غائت ہوتے ہیں جو آسمانی جواہر میں پائی جاتی ہے

پھر اسی میں لکھتے ہیں،

فلک کی حرکت کا سبب اس نفس (روح) کا تصور اور خیال ہے، جس میں ایک تصور کے بعد دوسرا تصور اور ایک خیال کے بعد دوسرا خیال پیدا ہوتا رہتا ہے، نفس کا یہ تصور اور خیال جس میں کسی وضعی جہت کی سی جھلک ہوتی ہے، دوسرے تخیل کا سبب ہوتا ہے، یعنے پہلے تصور سے اس میں دوسرے تصور کی استعداد اور صلاحیت پیدا ہوتی ہے، یہ ممکن ہے کہ ان مکرر تصورات کی صورت یہ ہو، کہ نوعی حیثیت سے کسی ایک حقیقت کے نیچے مندرج ہوں، اور ان کے شخصی افراد کثیر ہوں، یا یہ سارے مکرر تصورات باہم حقیقت میں مختلف ہوں،

اسی کتاب میں ایک اور جگہ یہ لکھتے ہیں،

یہ دوسرا خیال اور تصور شخصی اعتبار سے نہیں بلکہ نوعی حیثیت سے پہلے خیال اور تصور کے مانند ہوتا ہے، اور اس لیے جائز ہے، کہ دوسرے خیال سے ایسی حرکت صادر ہو، جو پہلے خیال کی

حرکت کے مماثل ہو، یعنی وہی نوعی مماثلت ہو، نہ کہ شخصی، اور اگر یہ دونوں خیال شخصی طور پر مماثل ہوں گے، تو اس وقت تو ایک ہی ہو جائیں گے، اور ان سے جو حرکت صادر ہوگی، وہ عددی اور شخصی طور پر واحد ہو گی،

پھر ایک اور مقام میں لکھتے ہیں؛

فلک کی ہر وضع (یعنے خود اپنے اجزا اور بیرونی موجودات کی نسبت سے جو ہیئت اس میں پیدا ہوتی ہے) یعنے اس قسم کی ہیئت دوسری وضع کو چاہتی ہے، اور اس کا سبب وخیالات وتوہمات کا وہی سلسلہ ہے، جو یکے بعد دیگرے پیدا ہوتا چلا جاتا ہے"

شیخ کی یہ بجنسہٖ اپنی عبارتیں ہیں، اور انھی کے الفاظ میں ہیں، ان عبارتوں میں اس کی صلاحیت ہے، کہ ہم اس سے جوہری صورتوں کی حرکت ثابت کریں، اس کی تقریر دو طریقوں سے ہو سکتی ہے؛ پہلا طریقہ تو یہ ہے، کہ فلکی تصورات اور خیالات میں جب تجدد پذیری کی کیفیت تدریجی اتصال کی نوعیت کی ہے، اور جوہری صورت میں حرکت کے معنے بھی تو یہی ہیں، جیسا کہ شیخ اور دوسروں کے نزدیک یہ مسلم ہے کہ جوہر کی صورت بھی جوہری ہوتی ہے، اسی کے ساتھ یہ بھی انھی لوگوں کی مانی ہوئی بات ہے، کہ افلاک میں دراصل اپنے انھی مبادی اور اسباب کے تصورات ہوتے ہیں، جو ان افلاک میں حرکت تو براہِ راست پیدا کرتے ہیں، اور افلاک کی جو چیزیں تابع ہیں، ان کو بھی افلاک کے ذریعے سے متحرک کرتے ہیں، اس لیے کہ افلاک کی حرکت ان لوگوں کے خیال سے ان امور کے لیے نہیں ہو سکتی، جو ان سے درجے میں سافل اور فروتر ہیں، ضرور ہوا کہ ان افلاک کے مقاصد اور ان کے خیالات ایسی جوہری صورتیں ہوں جو عنصری جواہر سے اعلیٰ و برتر ہیں؛

تقریر کا دوسرا طریقہ یہ ہے، کہ ہر جسم کی وضع کے متعلق یہ انھی لوگوں کا تصریحی فیصلہ ہے، کہ وہ جسم کے وجود کے ایک خاص پیرایے اور طرز کا نام ہے، یا اس کا شمار وجود کے لوازم میں ہے، اسی کے ساتھ یہ بھی مسلم ہے کہ فلک کی

جتنی وضع بھی ہے، سب کی سب طبعی ہے، ایسا نہیں ہے کہ بعض وضع تو اس کی طبعی ہو، اور بعض قسری، اس لیے کہ فلکیات میں بیرونی موثرات اور قاسر کی کہاں گنجائش ہے، اور تم کو معلوم ہو چکا کہ ہر حرکت کا براہِ راست مبدء طبیعت ہی ہوتی ہے، پھر تحقیق سے یہ بات بھی ثابت ہو چکی ہے، کہ فلک کی طبیعت اور اس کا حیوانی نفس دونوں ایک ہی چیز ہے، یا دونوں کی ذات ایک ہی ہے، ان تمام باتوں کا نتیجہ یہ نکلا کہ وضع میں جو حرکت ہوتی ہے، چونکہ وہ شخصی وجود کے تغیر و تبدل کو چاہتی ہے، اس لیے ثابت ہوا کہ فلک میں ایک شخص کے بعد دوسرے شخص کا اور ایک وجود کے بعد دوسرے وجود کا تانتا بندھا ہوا ہے، اور تدریجی اتصال کے طرز پر بندھا ہوا ہے، شیخ نے تعلیقات ہی میں ایک مقام پر یہ بھی کہا ہے:

> فلک کی طبیعت بایں حیثیت کہ وہ فلک کی طبیعت ہے، کوئی طبعی این (مکان) اور کوئی طبعی وضع کو چاہتی ہے، یعنے کوئی خاص مکان اور خاص وضع اس کی طبیعت کا ذاتی اقتضا نہیں ہو سکتا، ورنہ پھر اس مکان اور وضع سے اس کا نکلنا، قسر اور بیرونی موثرات کا نتیجہ قرار پائے گا۔"

ایک اور جگہ یہ لکھا ہے:

> "فلک کے لیے یہ سارے مکانات و ایون اور اوضاع سب طبعی ہیں"

میں کہتا ہوں کہ شیخ کے اس کلام سے یہ بات ثابت ہوتی ہے، کہ فلک کی جتنی وضعیں ہیں ہر وضع اس کی طبعی وضع ہے، اور اسی طرح اس کا ہر آین اور مکان طبعی این و مکان ہے، اب سوال ہے کہ باوجود طبعی ہونے کے فلک کا اس کو چھوڑ کر دوسرے مکان اور وضع کی طرف منتقل ہونا اس وقت تک صحیح نہیں ہو سکتا، جب تک یہ نہ مانا جائے کہ فلک کی طبیعت ایک ایسی حقیقت اور ذات ہے، جس میں تجدد کا عمل جاری ہے، یعنے اس میں ایک قسم کی اجتماعی وحدت کے ساتھ اتصالی کثرت دونوں باتیں پائی جاتی ہیں، اور یہی حال اس کی تمام اوضاع

اور مکانی ہیئتوں (اپنی صفات) اور دیگر لوازم کا ہے، اگرچہ شیخ اور شیخ کے تابعین کا یہ مذہب تو نہیں ہے لیکن حق یہی ہے اور اس سے گریز کی کوئی صورت نہیں ہے، ان لوگوں کے مسلک اور خیالات کے مناسب جو بات ہو سکتی ہے، وہ یہ ہے کہ فلک کی طبیعت بالذات اور ابتدائی حیثیت سے تو در اصل مطلق وضع اور مطلق این کو چاہتی ہے، یعنے اس میں کسی قسم کی کوئی خصوصیت ملحوظ نہ ہو، مگر پھر ان خصوصیات کی ضرورت اس لیے ہو جاتی ہے، کہ نوع کی بقا کی شکل اس کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتی تھی اور اسی وجہ سے بالذات نہیں بلکہ بالعرض اور ضمنی طور پر یہ خصوصیات بھی فلک کی طبیعت کے اقتضاؤں میں شریک ہو گئے ہیں، مگر تحقیق سے یہ بات بھی درست باقی نہیں رہتی جس کے چند وجوہ ہیں، پہلی وجہ تو یہ ہے، کہ ان لوگوں کے مسلمات میں سے ہے کہ طبیعت کا مقصود بجز شخصی اور متعین امر کے اور کوئی چیز نہیں ہو سکتی، اس لیے کہ کلی معانی کا ظاہر ہے، کہ اعیان اور خارج میں اس وقت تک وجود ہو نہیں سکتا، جب تک اس میں تشخص اور تعین نہ پیدا ہو جائے، اسی بنا پر کہا جاتا ہے، کہ وجود کا تعلق پہلے تو تشخص ہی سے ہوتا ہے پھر اس کے بعد نوع سے نوع کے بعد جنس سے بھی تعلق قائم ہو جاتا ہے، ان لوگوں نے قاطی غوریاس (مقولات) کی کتاب میں جوہری اشخاص کا نام "جواہر اولی" جو رکھا ہے، اور ان کے انواع کا "جواہر ثانیہ" (درجۂ دوم کے جواہر) اور اجناس کا جواہر ثالثہ (درجۂ سوم کے جواہر) یہ اسی لیے رکھا ہے، کہ وجود کا تعلق پہلے تو تشخص سے ہوتا ہے پھر دوسرے درجے میں نوع سے اور تیسرے درجے میں پھر اجناس سے؛

دوسری وجہ یہ ہے کہ تم وجود کے مباحث میں جان چکے ہو، کہ ہر شے کے سلسلے میں جو چیز واقع میں موجود ہوتی ہے، وہ تو وہی وجودی ہویت ہوتی ہے، جو بذاتِ خود تشخص اور تعین پذیر ہوتی ہے، باقی ماہیتیں جنھیں کلی طبائع کہتے ہیں ان کا براہِ راست وجود نہ خارج میں ہے اور نہ ذہن میں ہاں وجود کے طفیل اور واسطے سے ان کی طرف بھی وجود منسوب ہوتا ہے،

خلاصہ یہ ہے، کہ وضع اور این کا شمار ان امور کے ذیل میں کیا جاتا ہے،

جن سے تشخص اور تعین حاصل ہوتا ہے، اور اسی بنیاد پر وجودوں کے لوازم میں یہ داخل سمجھے جاتے ہیں، پھر ان میں جو تبدیلیاں اور تغیرات پیدا ہوتے ہیں، یہ خود وجود کے اس خاص پیرایے اور طرز کی تبدیلی ہوتی ہے، یا وجود کے لوازم کی تبدیلی ہے، اور یہ بات صحیح نہیں ہے، جیسا کہ عام طور سے خیال کیا جاتا ہے کہ فلک کا شخصی جرم اپنی شخصی وجود کے ساتھ زمانے اور حرکت کی مطلق علت ہے، اگر یہ بات ہوتی تو پھر فلک کا شمار زمانی امور میں نہ ہوتا، حالانکہ ہر جسم اور جو چیزیں جسم سے تعلق رکھتی ہیں سب کا زمانی ہونا ضروری ہے، اور قاعدہ ہے کہ کسی قسم کا زمانی جسم یا کوئی جسمانی امر ہو، اس کا تشخص زمانے ہی سے ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ شے کا جو فاعل اور بنانے والا ہوگا، وہ خود اسی شے سے کیسے تشخص حاصل کر سکتا ہے، جو اسی کا بنایا ہوا ہے، نہ تشخص میں یہ ہو سکتا ہے، اور نہ وجود میں شے کا فاعل خود اسی شے کا محتاج ہو سکتا ہے، بہرحال زمانے کی علت اپنی اتصالی وحدت کی وجہ سے زمانے کے ان اجزا سے جو پہلے ہوں اور ان اجزا سے جو پیچھے ہوں ایک ہی نسبت ہے، زمانہ اور زمانے کے ساتھ جو چیزیں بھی ہیں، ان کو وہ ایک ہی فعل سے بناتی ہے: اور زمانے کی پیدائش، اور اس کی بقا دونوں کی علت ایک ہی چیز ہے، اس لیے جو چیز تدریجی اور غیر قار ہوتی ہے، اس کی بقا اور اس کی پیدائش وحدت دونوں ایک ہی بات ہوتی ہے، اور میرا جو خاص طریقہ ہے، اس سے تم یہ معلوم کر چکے ہو، کہ ہر قسم کا جسم اور ہر قسم کی جسمانی طبیعت، اور شکل، وضع، کم، کیف، این، وغیرہ جتنے عوارض جسم کو عارض ہوتے ہیں، اسی طرح دوسرے مادی عوارض یہ سب کے سب سیال زوال پذیر امور ہیں، خواہ ان میں یہ صفت بذات خود پائی جاتی ہو، یا کسی ذریعے سے عارض ہوتی ہو، پس معلوم ہوا کہ زمانے کے مطلق فاعل کے لیے ضرور ہے کہ وہ کوئی ایسی چیز ہو، جس میں دو اعتبار، اور دو پہلو نکل سکتے ہوں، ایک پہلو عقلی وحدت کی ہونی چاہیے، اور دوسرا پہلو تجدد کی کثرت کا ہونا چاہئے پھر وہ اپنی وحدت کے پہلو سے اور اپنی اتصالی ہویت کی راہ سے، زمانے کو بناتا ہے، اور اس میں تجدد و تغیر کا جو پہلو ہے، اس کی وجہ سے وہی فاعل

خود زمانے سے متاثر و منفعل بھی ہوتا ہے، اور اپنے مخصوص اجزا کی ہویت سے اس کی ساخت کا کام بھی کرتا ہے، اور زمانے کا یہ فاعل وہی فلک اقصیٰ ہے، (یعنے وہ آسمان جس کے اوپر کوئی دوسرا آسمان نہیں ہے اور جو تمام آسمانوں سے دور ہے اسی لیے اس کا نام فلک اقصیٰ رکھا گیا ہے) بہرحال اس فلک اقصیٰ کے دو پہلو اور رخ ہیں، اس کی عقلی طبیعت، یعنے اس کی وہ صورت جو مادّے سے مجرد و پاک ہے، یہ تو اس کی وحدت کا پہلو ہے، اور اس کی جسمانی طبیعت جس کا تعلق پیدائش اور تکوین سے ہے، اور خود فلک کے جرم میں پائی جاتی ہے، یہ اس کی کثرت اور تجدد کا پہلو ہے، پس معلوم ہوا کہ خود جرم اقصیٰ کی ذات زمانے کی فاعل بھی ہے، اس کے قیام کا باعث بھی ہے، وہی زمانے کا محافظ اور اس کے دوام کی وجہ ہے، اور اسی کے ذریعے سے زمانے میں تجدد پیدا ہوتا رہتا ہے، اور زمانیات کا تعین بھی اسی سے ہوتا ہے، یہ کام تو فلک اقصیٰ کی ذات کرتی ہے، لیکن اپنے جرم کے ذریعے بھی فلک اقصیٰ تمام جہات اور سمتوں کی حد بندی اور مکانی امور کی تحدید کرتا ہے، مگر اسی طریقے سے جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے، (یعنے اصل فاعل تو حق تعالیٰ کی ذات ہے، اور اس کی حیثیت واسطے و ذریعے کی ہے) اس کی وجہ یہ ہے، کہ ہر شخصی جرم جس طرح اپنے استعدادی امکان و صلاحیت، اور تجددی رنگ کے حدوث و پیدائش کے لیے زمانے اور حرکت کا محتاج ہوتا ہے، اسی طرح اپنے مکان اور اپنی جہت کی وضع کے لیے اسے ضرورت اس چیز کی ہوتی ہے، جو اس کا احاطہ کرے اور اس کی حیز (جگہ) کو متعین کرے، ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ شخصی جرم ان امور سے پہلے کیسے ہوسکتا ہے، کیونکہ ہم جیسا کہ اشارہ کر چکے ہیں، کہ ان تمام امور (یعنے مکان احاطہ وغیرہ) کا شمار یا تو ان چیزوں کے ذیل میں کیا جاتا ہے، جن سے جسمانی اشخاص کا تقوم حاصل ہوتا ہے، یا یہ ان اشخاص کے وجود کے لوازم ہیں، اور وجود کے لوازم ہوں یا ماہیت کے لوازم دونوں اس باب میں مساوی ہیں، کہ لازم اور ملزوم کے درمیان کسی جدید فعل اور ساخت کے دخل اندازی کی ضرورت نہیں ہوتی، بلکہ اس دخل اندازی کو ناممکن قرار دیا گیا ہے

پس کچھ بھی ہو، اور کوئی بھی ہو، اگر اس کا تعلق جسمانی ہستیوں سے ہے، تو کوئی شبہہ نہیں کہ ان کا شمار ناقص موجودات کے سلسلے میں ہو گا، ایسے ناقص موجودات جو زمانہ مکان وضع و کم وکیف کے محتاج ہوتے ہیں، اور اس بنیاد پر یہ سمجھنا چاہیئے کہ ان امور کے فاعل کے لیے ضروری ہے کہ اس کی اصل اپنی ذات اور اپنے وجود میں ان امور سے الگ اور جدا ہو، اور اس وجہ سے یہ ناممکن ہے کہ زمانے کی علت خود کوئی ایسا زمانہ ہو جو اس سے پہلے پایا گیا ہو۔ اور مکان کی علت وہ مکان نہیں ہو سکتا، جو اس سے پہلے ہو، اسی طرح کسی وضع کی علت کوئی دوسری وضع ہو، علی ہذا القیاس کم وغیرہ کا حال ہے، الحاصل یہ ساری چیزیں اگرچہ ایسی ہیں کہ تجدد پذیر اور گذرنے والے ختم ہونے والے حوادث و امور کی پیدائش ہی ان کا وجود ہے، لیکن بایں ہمہ ان کی اصلی علت اور ان کا واقعی سبب وہی چیز ہو سکتی ہے، جو ان سے جدا اور مفارق ہو، اور اس کی ذات میں ثبات و قرار ہو، مکان اور زمانے کے سلسلے سے خارج ہو، یہ شان حق سبحانہ تعالیٰ ہی کی ہو سکتی ہے، یعنے وہی اپنی ذات یکتا، یا اپنے الٰہی علوم یا اپنے "کلمات تامات"، جو کسی طرح معدوم و زائل نہیں ہو سکتے، یا اپنے اس عالم امر کے ذریعے سے ان کی علت ہے، اور ان کو پیدا فرماتا ہے جو کن فیکونی اشیاء ہیں انھیں جب وہ کہتا ہے، کہ ہو جاؤ تو وہ ہو جاتی ہیں،

فصل

اس فصل میں اس دعوے کو ثابت کرنے کی کوشش کی جائے گی کہ باری عز اسمہ کے سوا زمانے اور حرکت سے پہلے کوئی چیز نہیں ہو سکتی، دلیل کی تقریر یہ ہے، کہ خود زمانہ اور ساری چیزیں جو زمانے کے ساتھ وابستہ ہیں، اور جو اس کو گھیرے ہوئے ہیں سب کی سب تدریجی امور اور ایسی ہستیاں ہیں جن کا حصول تجدد کے رنگ میں ہوتا ہے، اب میں کہتا ہوں کہ زمانے پر جو چیز بھی مقدم ہو گی یعنے اس قسم کا تقدم اس کو حاصل ہو، جس میں قبل والی شے بعد والی شے کے ساتھ جمع نہ ہو سکے، تو وہ یا زمانہ ہو گا یا کوئی زمانے والی چیز ہو گی، اور یہ حکم ہر چیز کے لیے عام ہے، خواہ وہ وجود ہو، یا عدم ہو، یا کچھ اور ہو، ان میں سے جس کسی کے